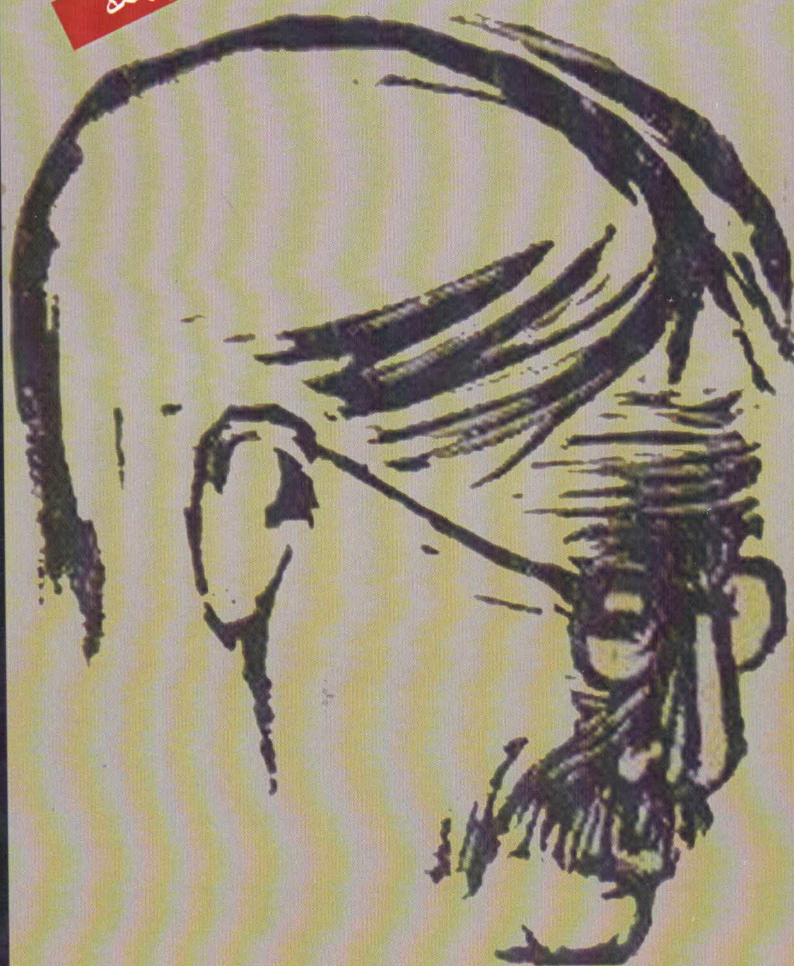
جون ديوى

البحث عن اليقين

ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهوانى

تقديم هذه الطبعة: محمد مدين

ميراث الترجمة



المركز القومى للترجمة

2132

كان الإنسان فى ظل الفلسفات التقليدية يكتسب المعرفة، فيتغير، لأنه يستنير من حصوله عليها، فيصبح عارفا بعد أن كان جاهلا، ولكنها معرفة أشبه بالحلية التى تضاف إلى الشىء لتكسبه رونقا فيصلح للزينة. أما المعرفة التى يطالب بها ديوى، فهى ذلك الضرب الذى يغير العالم لأنه يتدخل فيه ويوجهه.

والمعرفة لا تُطلب لذاتها، ولا لأنها لا تفضى إلى الاستنارة وتبديد الجهل، بل لأنها تحقق الأمن حين ترسى قواعدنا على شاطئ اليقين.

إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن، واستقر، وإذا لم يبلغ اليقين، بل الشك أو اللايقين، أو الرجحان، أو الاحتمال، لم يستقر، ولم يطمئن.

ومن هذه الزاوية - نعنى زاوية اليقين واللايقين وما يتردد بينهما من درجات مختلفة تقرب من اليقين أو تبتعد عنه - بحث ديوى فى هذا الكتاب، فجاء عنوانه "البحث عن اليقين".

تصميم الغلاف: عصام عبد الرحمن

البحث عن اليقين

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنـور مغيـث

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2132
- البحث عن اليقين
- جون ديوى
- أحمد فؤاد الأهوانى
- محمد مدين
- 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Quest for Certainty

By: John Dewey

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

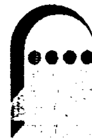
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

البحث عن اليقين

تأليف: جون ديوى

ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني

تقديم هذه الطبعة: محمد مدين



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ديوى، جون
البحث عن اليقين/ تأليف: جون ديوى؛ ترجمة وتقديم:
أحمد فؤاد الأهواني، تقديم هذه الطبعة: محمد مدين
القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٣٦٤ ص، ٢٤ سم
١ – الفلسفة الحديثة
٢ – الفلسفة الأمريكية
(أ) الأهواني، أحمد فؤاد (ترجمة وتقديم)
(ب) مدين، محمد (مُقدم)
(جـ) العنوان
١٩٠

رقم الإيداع: ٢٣٨٣٤ /٢٠١٤
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 -718-982-8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تقديم هذه الطبعة

يُقدم المركز القومى للترجمة خدمة جليلة للثقافة بإقدامه على إعادة طبع نفائس الكتب التى كانت قد تُرجمت من قبل، وخاصة تلك التى نهض بترجمتها أساتذة أجلاء أثروا حياتنا الثقافية والفكرية لسنواتٍ طوال. والكتاب الذى نقدم له، وهو "البحث عن اليقين"، يُعد واحدًا من هذه النفائس، كما أن من نهض بترجمته والتقديم له، أستاذنا الدكتور "أحمد فؤاد الأهوانى" الذى ترك بصماته على كل آفاق الفكر الفلسفى فى مصر والعالم العربى.

ونحن إذ نقدم له فى طبعته الجديدة لا نزعم إضافة شىءٍ جديدٍ إلى ما قدمه الأهوانى فى مقدمته، وإنما كل ما نطمح إليه لا يزيد عن محاولة إنعاش ذاكرة القارئ وشحذ همته لقراءة الكتاب مرة أخرى والنظر فيما ورد فيه من أفكارٍ ومحاولة تبين كم هى الآن، برغم مرور ما يقترب من القرن على نشر الكتاب، أكثر ضرورة، بل أكثر إلحاحًا عما كانت عليه وقتئذ: **فهل هناك ما هو أهم من الدعوة إلى تطبيق المنهج العلمى على كل آفاق الفعاليات الإنسانية، وكيف أنه بدون هذا ستنتهى حياتنا إلى اليأس والقنوط؟**

وقد نشر الفيلسوف الأمريكى الكبير "جون ديوى" **John Dewey** كتابه "البحث عن اليقين" **The quest for certainty (1929)**، وهو الكتاب الذى يُعد واحدًا من أعظم إنجازاته الفلسفية التى تحيط بكل آفاق الفلسفة من التربية حتى

المنطق ونظرية المعرفة. فقد كتب عن "المدرسة والمجتمع" و"الديمقراطية والتربية" و"الطبيعة الإنسانية والسلوك" و"المجتمع ومشكلاته" و"الخبرة والطبيعة" و"الفن والخبرة" و"المنطق: نظرية البحث" و"نظرية القيمة".

ويضع "ديوى" لكتابه عنوانًا فرعيا، فالكتاب "دراسة للعلاقة بين المعرفة والعمل" **A Study of the Relation of Knowledge and Action** ويثير عنوان الكتاب، "البحث عن اليقين"، سؤالا على قدرٍ كبير من الأهمية؛ فهل كان مقصد "ديوى" الوصول بالفعل إلى اليقين **Certainty**، أم كان يستهدف "اللايقين **Uncertainty**؟ فاليقين قد يعنى "نهاية الفلسفة"، ومن ثم يكون "اللايقين" هو الحقيقة التى تتأسس عليها الفلسفة؟!!

والكتاب فى مضمونه، عرض لنظرية "ديوى" فى القيمة؛ فهو الإسهام البراجماتى المتميز فى "نظرية القيمة" فى الفلسفة المعاصرة، والذى انبثقت عنه معظم نظريات القيمة فى الفلسفة الأمريكية، سواء كانت هذه النظريات مؤيدة لموقف "ديوى" الأداتى البراجماتى أم كانت ناقدة ورافضة لهذا الموقف.

وليس من قبيل المبالغة أن نقول إننا إذا وضعنا "البحث عن اليقين" فى مواجهة الفلسفات الكلاسيكية التقليدية فإنه يُعد عملاً "ثوريا" **revolutionary** بحق. وبالرغم من أن "ديوى" لم يزعم "الأصالة" لكل الأفكار الواردة فى الكتاب فإنه يُؤكد حقيقة (أنه لو حدث تمكينٌ لهذه الأفكار لأحدثت ثورة يمكن مقارنتها بالثورة الكوبرنيقية؛ وهى ثورةٌ لن تؤثر فى الفلسفة فقط، وإنما ستؤدى إلى زعزعة الأساسات فى كل مجالات الفعالية الإنسانية، الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها من آفاق الحياة الإنسانية). والحكم على صدق دعوى "ديوى" إنما يظهر،

فيما نرى، من التأثير العميق الذى نتج عن "تعاليم ديوى وأفكاره" فى كثيرٍ من مجالات الثقافة الأمريكية وغيرها وخاصة فى مجال التربية. ويكفى لندرك أهمية مؤلفات جون ديوى وتأثيرها خارج حدود هذه الثقافة أن نتذكر أن ما يزيد على عشرة من هذه المؤلفات قد ترجم إلى لغتنا العربية.

فأحد مظاهر الروعة الفكرية فى هذه الدراسة تتجلى فى عملية "الحشد الدقيق" و"التركيز" على الأفكار الفلسفية الكلاسيكية وإخضاع هذه المادة الفلسفية المتنوعة والمتناقضة لنقد صارم ودقيق؛ فالكتاب زاخرٌ بمناقشة للفلسفة اليونانية، وإسبينوزا، ولوك، ونيوتن، وكانط وفخته، وهيجل، وسبنسر، والمثاليين المحدثين والواقعيين . فديوى يستهدف فى كل أعماله، وليس فى "البحث عن اليقين" فقط "بناء" و"تشييد" مملكة النظام والعدل والخير والجمال والتمكين لهذه المملكة. ويرى أن السبيل إلى هذا التمكين هو "السيطرة والتحكم فى طاقات الطبيعة وقوانينها" وذلك اعتمادًا على "التفكير الفعَّال الذى تطور ونما فى مجال العلوم الطبيعية".. ولكن الأمر الذى يبعث على الأسى، فيما يرى ديوى، يتمثل فى أن الفلسفة فى كل مساراتها واتجاهاتها ترتد إلى الزمن الذى كان يُنظر فيه إلى قيم **values** "النظام" و"العدل" و"الجمال والخير" على أنَّها ذات طبيعة "مفارقة" و"ميتافيزيقية" كما أنَّها لم تكن موضوعًا للعلم التجريبى. فقد ظلت المشكلات والمثل والمناهج الفلسفية كما كانت عليه قبل العلم، بالرغم من أن العالم الذى نحيا فيه والذى علينا خوض غماره قد تغير جذريًا.

ويرى "ديوى" أنَّه ما لم يحدث إقصاء لهذه الصورة "البالية" للفلسفة وإحلال الصورة البديلة، فسوف يُصاب الذين يطمحون فى أن يجدوا لدى الفلاسفة حلولاً للمشكلات الإنسانية الحيوية بخيبة أمل، بل إنَّ المجتمع الذى ينشد "تكامل" "القيم الإنسانية" و"القوى الطبيعية" سيجد نفسه، فى النهاية، وجها لوجه مع اليأس والقنوط.

فالفلاسفة فى عصر "ما قبل العلم" قد أخطأوا بزعمهم أن التمييز بين "المعرفة" و"الاعتقاد"، كالتمييز بين "اليقين" و"اليقين" كما أنهم نظروا إلى "المعرفة" على أنَّها حالة من "اللايقين". ونظروا إلى الحقائق المنطقية والثابتة على أنَّها الموضوعات الممكنة للمعرفة، بينما نظروا إلى الحقائق "الشرطية" و"العرضية" و"التجريبية" على أنها "موضوعات الاعتقاد". فاليقين يسهل تحصيله فى "النظرية" أكثر مما يمكن من خلال "الممارسة والعمل والفعل"، وأن صدق بعض الأحكام المتعلقة بالأفعال يبدو على أنَّه "يقينى" فى "النظرية"، ولكنه محتمل فى "الممارسة الفعلية". ومن ثمَّ، فإن البحث عن اليقين فى الفلسفة القديمة، وفلسفة "ما قبل العلم الحديث" يُعد محاولة للفصل بين "النظرية" و"العمل" ومن ثمَّ الفصل بين "المعرفة" و"الممارسة"، وعلى ذلك ترتبط المعرفة، فى هذه الفلسفات، بواقع "مطلق" و"ثابت" و"نهائى"، بينما يُعد "الاعتقاد" حالة من الفكر تتعلق بمجال "اللايقين" أو بمجال "الاحتمال".. ومن ثم فإن المشكلة المحورية التى تواجه الفلسفة اليوم هى "العمل على تكامل اعتقاداتنا المتعلقة بالوجود واعتقاداتنا المتعلقة بالقيم **Values**، وبخاصة أن الهوة بين هذين النوعين من الاعتقادات قد زادت عمقا واتساعًا نتيجة للتفسيرات الخاطئة لبعض تطورات العلم الحديث وإنجازاته.

وديوى لا يكتفى، فى كتابه، بتشخيص أصل "الداء" الذى أصاب الفلسفة ومنشأ هذا الداء، وإنما يجتهد فى تقديم "الدواء". فالإنسان، فيما يرى، لم ينظر لنفسه على أنه يحيا فى عالمٍ وإنما كان، دومًا، واعيًا ببيئة ما. وأن الإنسان البدائى قد واجه هذه البيئة مجردًا و"خالى الوفاض" على المستويين "الفيزيقى" و"السيكولوجى"؛ فقد كان واعيا بالأخطار التى تتهدده وتحيط به، ولكنه تعلم، وبالتدريج، أن يتعامل مع هذه الأخطار. فقد تبين له أن هناك بعض الأشياء التى يمكن أن يتحكم فيها ويسيطر عليها، وأن هناك بعض الأشياء الأخرى التى تند عن

هذا التحكم وهذه السيطرة. وانتهى هذا إلى تقسيم ظواهر الخبـرة إلـى "مـا هـو معروف" من جهة و"ما يتجاوز المعروف" وذلك من جهة أخرى، وهو التقسيم الذى عُرِّف فيما بعد بالتمييز بين "الطبيعى" و"المتجاوز لما هو طبيعى" أو التمييـز بـين "الفيزيقى" و"الميتافيزيقى"، وهو التقسيم الذى عكس "الإحساس بالقوة فـى مجـال" و"الإحساس بالعجز فى مجالٍ آخر". وبالتدريج حدث التعميم والتجريد لهذا التمييز، وتم اختزاله إلى ما هو "روحى وعقلى" من جهة و"مادى وعملى" من جهة أخرى، وأيضًا التمييز بين ما هو "أسمى وأعلى" من جهة وما هو "أدنى" من جهة أخـرى. وانتهى إلى التمييز والفصل التحكمى بين "النظرية والمعرفة" من جهـة و"العمـل والممارسة والفعل" من جهة أخرى، وكلها تمييزات انتهـت إلـى عرقلـة التقـدم الإنسانى وكبح هذا التقدم وإعاقته".

فالأدنى، فيما يقول ديوى، "هو ما يُمكن للإنسان أن يتنبأ بـه ولديـه مـن الأدوات والفنون، ما يُمكنه من ممارسة قدرٍ معقول من التحكم فيها. وأما الأعلى أو الأسمى فهو ما لا يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه، ومن ثمَّ فهو شاهدٌ على وجـود قوى تتجاوز نطاق الأشياء الفانية اليومية. ولما كانت هـذه القـوى، قـوى عليـا وسامية، فينبغى أن تحظى بتقدير ضرورى. ولذلك اضطر الإنسان للبحـث عـن اليقين فى مجال "أبدى" و"لامادى" يتعلق بالفكر ويتجاوز مخـاطر العمـل. وهـذا المجال هو "الوجود الحقيقى" أو "الحقيقة النهائية الثابتـة والمعقولـة" والمحكومـة بقوانين "المنطق"، ومن ثمَّ فهى وحدها موضوع العلم الأصيل. وأما العالم المـادى، الفانى، العابر، فهو عالم "غير حقيقى، من ثمَّ "غير معقول" ومن ثم أيـضًا يؤلـف موضوع "الاعتقاد" و"الرأى" فحسب ولا يُؤلف موضوع "المعرفة" الأصـيلة. بـل نُظر إلى القيم values على أنها متطابقة مع الحقيقة بالمعنى الذى أشرنا إليه: القيمة تتحقق بالمعرفة، وكلاهما، القيمة والمعرفة، تم عزلهما وفصلهما عن عالم "الفعـل" و"العمل" و"الممارسة" و"الخبرة".

ويرى "ديوى" أن هذه هى الحالة التى كانت عليها "الثقافة الاجتماعية"، عندما بدأت الفلسفة مسيرتها. وقد تبنت الفلسفة هذه الثنائيات ومنحتها "أوراق اعتمادها" وذلك بتقديم "الصياغة العقلية والمنطقية"، ومن ثمَّ "التبرير والتسويغ". ويُعبر ديوى عن هذا الموقف وذلك فى نبرة ملؤها الأسى فيقول: (فلو أن الفلاسفة كانوا يتمتعون بالقدرة على الاختيار المغاير، لاكتشفوا إمكانية توجيه انتباهم وطاقاتهم إلى عالم الفعل والعمل والفن، ولكن ما يبعث على الحسرة والألم أنهم حصروا أنفسهم فى نطاق تبرير وتسويغ الديانات التقليدية والاعتقادات الخلقية والمنهج العقلى النظرى المجرد... فلأكثر من ألفى سنة كان هم أكثر صور التفكير التقليدية سيادة ونفوذاً مكرسًا لمشكلة التبرير المعرفى الخالص والمجرد – بالحدس، أو الوحى، أو العقل المجرد – للحقيقة الثابتة والمطلقة لكل تصورات الصدق والجمال والخير والعدل).

ولكن هذه الحالة من الركود والدعة والكسل العقلى قد انتهت بانتصار العلم الحديث. وقد حدَّد هذا الانتصار مشكلة الفكر الحديث؛ وهى المشكلة التى يمكن تلخيصها فى السؤال المهم التالى: كيف يمكن قبول أكثر صور المعرفة نفوذًا ونجاحًا، وكيف يمكن، فى الوقت نفسه الحفاظ على القيم **values** اللازمة للارتقاء بالحياة والنهوض بها؟

وتكشف إجابة هذا السؤال عن هدف "ديوى" الحقيقى مما يبرر لنا هذا الاقتباس الطويل: (لو أن الناس قد ربطوا أفكارهم عن القيم بالفعالية العملية بدلا من ربطها بمعرفة وجود أولانى، لأمكنهم تجنب معاناة القلق والخوف تجاه نتائج العلم ومنجزاته؛ ولأمكنهم الترحيب به. وذلك لأن كل شىء يتم التحقق منه، وذلك فيما يتعلق ببنية الظروف الموجودة وجودًا فعليا، يمكنه أن يقدم عونًا فى بناء أحكام

تتعلق بالأشياء التى ينبغى تقديرها، كما يُعين على استهداف غايات أكثر كمالاً، كما يمكنه إرشادنا وتوجيهنا إلى الوسائل التى يجب التوسل بها لتجسيد هذه الغايـــات.. فإن أزمة الثقافة المعاصرة، وصور الخلط والصراعات الموجودة فى هذه الثقافة، إنما تنشأ عن تقسيم السلطة **division of authority** . فالبحث العلمـــى يبـــدو أنـــه يطلعنا على شىء "بعينه"، بينما الاعتقادات التقليدية الخاصة بالقيم والغايات تطلعنـــا على شىء مغاير تمامًا... أن مشكلة التوفيق تنشأ، كما تكون فى الوقت نفسه ملحة، وذلك بسبب واحد بعينه. فبالقدر الذى يكون هناك إلحاح علـــى أن المعرفـــة هـــى "الكشف عن حقيقة أولانية ومستقلة عن فعل المعرفة، وأن المعرفة مـــستقلة عـــن استهداف ضبط الأشياء التى نختبرها ونعايشها؛ فإن فشل العلم الطبيعى وإخفاقه فى الكشف عن القيم الموجودة فى موضوعات المعرفة سيكون من ثمَّ "صـــدمة لنـــا" . فإن من يهتمون اهتمامًا جادا بصحة القيمة وسلطتها سيكون لديهم، لـــذلك، مـــشكلة حقيقية: فبقدر الزعم بأن القيم **values** أصيلة وصحيحة على أساس أنَّهـــا فحـــسب كيفيات لوجود مستقل عن الفعل الإنسانى، وبقدر ما يفترض أن صحة هـــذه القـــيم وقدرتها على تنظيم الفعل تعتمد على كون هذه القيم مستقلة عن الفعل، بقـــدر مـــا تظهر الحاجة الملحة إلى "مخططات" للبرهنة على أن القيم، بالرغم من نتائج العلم، كيفياتٌ أصيلةٌ ومعروفة تتعلق بالوجود والواقع المعيشى.

ويتبنى ديوى فى معظم ما كتب عبارة "بردجمان" **Bridgman** التـــى وردت فى كتابه عن "منطق الفيزياء الحديثـــة" **Logie of modern physics 1927** وهـــى العبارة التى يؤكد فيها "أننا لا نعنى شيئا بأى مفهوم أو تـــصور ســـوى فئـــة مـــن الإجراءات؛ فالتصور أو المفهوم يكافئ فئة الإجراءات التى تتطابق معه". ويـــرى "ديوى" أنَّه لا يُوجد من الفلاسفة من تنبه إلى النتائج الفلـــسفية الثوريـــة والثريـــة

والخصبة التى يمكن استخلاصها من فكرة "بردجمان" سوى قلة، ويأتى فى مقدمتهم "بيرس" Pierce و"جيمس" William James.

ومن ثم فنحن إذا وضعنا فى اعتبارنا المشكلة المحورية التى تواجه الفلسفة الحديثة، وأعنى بها "تحقيق التكامل بين الاعتقادات المتعلقة بالوجود" و"الاعتقادات الخاصة بالقيم values فسوف يتضح لنا أن هدف "ديوى" من تتبع تطور "إجرائية" operationalism بردجمان هو بيان أهمية هذه المفاهيم الإجرائية ودلالتها لما يُطلق عليه "بناء الخير" Construction of good، وكيف يؤدى هذا البناء لأن تكون "القيم"، مثل موضوعات المعرفة، من حيث إنها ليست "معطاة" لنا أو "جاهزة مسبقا" وإنما القيم "تتحقق" وهى دومًا فى "دور التكوين" In the making. فالقيم، فيما يرى ديوى، هى (كل ما له سلطة صحيحة وصائبة فى توجيه السلوك). وقد لخص ديوى نظريته فيما أطلق عليه "قضيته الأساسية"، فيما يلى (إن أحكام القيمة أحكام تتعلق بالشروط الحياتية، ونتائج الموضوعات المختبرة والمعيشة؛ فهى أحكام تتعلق بما يجب أن يُنظم تكوين رغباتنا وعواطفنا ومشاعرنا ومتعنا).

فأحكام "القيمة" تُشبه، من ثَمَّ، الأحكام العلمية، من حيث إنَّها تتصف بكونها علاقية relational فى طبيعتها وهى، فى الوقت نفسه، أداتية instrumental وليست بحال نهائية، ومن ثمَّ فهى تخضع دومًا للتصويب وإعادة النظر ويضع ديوى للقيم معايير، ولكنها ليس بحال مطلقة أو نهائية. ومن ثمَّ يكون من قبيل المستحيل أن نقوم بعملية (جدولة) للقيم فى نسق يقوم على "الهيراركية" أو "التراتبية". ففى تناول "ديوى" للقيم يحتل "المنهج" Method و"الوسيلة" Means المكانة التى كانت تحتلها فى الماضى الغايات وحدها، فبقدر ما يُنظر إلى "الغايات" على أنها وحدها التى تتصف بالصدق والمثالية والقيمة ويُنظر إلى الوسائل على

أنها مجرد "شئون عملية"، تخفق الغايات فى التحقق. فالمعضلة الأساسية هنا تتلخص، فيما يرى ديوى، فى النقص المعيب فى المعرفة الكافية بالوسائل اللازمة. وعلى ذلك يكون الفصل بين الغايات والوسائل قد ترك الفعل أو العمل بدون توجيه. هذا التوجيه الذى تزودنا به المعرفة العلمية.

ويتبقى أن نجيب عن السؤال المتعلق بمكانة "الفيلسوف". يُوصى ديوى الفيلسوف بالبعد عن البحث عن اليقين المطلق والواقع الثابت والنهائى. وأن عليه بدلا من ذلك أن يعمل باعتباره ضابط اتصال بين "نتائج العلم" من جهة و"أنماط الفعل الاجتماعى والشخصى وصوره التى من خلالها يتم استهداف الإمكانيات التى يُمكن تحصيلها" وذلك من جهة أخرى.

فالحاجة التى تفرضها الساعة ليست هى تدريب المفكرين الذين سيحاولون وضع فئة من الأهداف والقيم الجازمة واللازمة والتى يُلزم الآخرون باستهدافها، وإنما الحاجة الملحة هى اختراع سبل ووسائل يتحقق بها التأليف الفعَّال والإيجابى بين كل القوى التى لها تأثير على "السعادة والرفاهية العامة" سواء المادية منها أو الثقافية.

وعلى ضوء هذا الجهد المتصل ينبغى علينا، فيما يرى ديوى، أن ننظر إلى ما يقع على عاتق الفيلسوف من إلزام: "الالتزام بالبحث عن العوائق وتعريتها، ونقد عادات العقل التى تعترض طريق البحث والكشف، وتركيز الانتباه على الحاجات المتناغمة والمنسجمة مع الحياة الحاضرة؛ تفسير نتائج العلم بالنظر إلى آثار هذه النتائج على معتقداتنا الخاصة بغايات وأهداف وقيم كل آفاق الحياة".

فليس لدى الفلسفة مستودع من المعرفة خاص بها ويميزها عن غيرها من فعاليات التفكير. فمهمتها تتلخص فى قبول أفضل معرفة ممكنة فى زمانها ومكانها

واستثمارها لخدمة "هدف" أو "غاية". وهذه الغاية هى "نقد الاعتقادات والمؤسسات والتقاليد والسياسات بالنظر إلى تأثيرها على "القيم" . والخير" **Good** يُنظر إليه على أنه شىءٌ يتم تأليفه أو "تحصيله" داخل الفلسفة. فكما أن الفلسفة ليس لديها "مستودع أو مخزون معرفى" أو "مناهج لتحصيل الحقيقة" فليس لديها "رصيد جاهز من الخير" . فعندما تُسلم الفلسفة بالحقائق والمعرفة التى تقدمها العلوم والبحث **inquiry**، فإنها، تُسلم بالمثل بالخبرات المنصهرة فى الخبرة الإنسانية. فليس لدى الفلسفة ما لعصا موسى من سلطة، وإنما لديها سلطة الذكاء ونقد هذه الخبرات العامة والطبيعية، فلا تزعم الفلسفة لنفسها الحق فى خلق عالم جديد ولا التنقيب عن أسرار للوجود محجوبة عن الحس المشترك. فقد شدَّد ديوى على أن المهمة الأساسية والأولية للفلسفة ليست هى إنشاء وتشييد أنساق ميتافيزيقية، وإنما وظيفتها بالأحرى هى "نقد الثقافة" **Criticism of culture**.

ولا نجانب الصواب، لو قلنا فى ختام مقدمتنا، إن هذه الأفكار المهمة والضرورية، قد يتصدى لها كاتب لا يتمتع بإحساس عميق بمشكلات مجتمعه وحاجاته، فلا يكون لها، من ثم، صدى أو قيمة أو دلالة، وقد يتصدى لها، وفى المقابل، كاتب يتمتع بهذا الحس العميق والمتميز فيكون لها فى حياتنا ما ننشده ونتطلع إليه. إن ديوى فيلسوف من هذا الطراز النادر من الفلاسفة، كما أن كتابه يُعد من فئة هذه المؤلفات التى يتحقق فيها هذا الهدف بوضوح وجلاء.

محمد مدين

البَحثُ عَن اليَقين

المشتركون فى هذا الكتاب

المؤلف

جون ديوى : ولد فى ولاية فرمونت عام ١٨٥٩ وتخرج فى جامعتها، وظل متعلقا بالفلسفة ومباحثها منذ ذلك الحين ؛ حصل ١٨٨٤ على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز، ثم التحق مدرسا بقسم الفلسفة بجامعة مشيجان . ونقل سنة ١٨٩٤ إلى جامعة شيكاجو رئيسا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية ، حيث قام بثورته التربوية التى عرفت باسم « التربية التقدمية » ، كما أسس « المدرسة المعملية » التى كان يجرب فيها نظرياته الجديدة ، التى لم تظفر بتأييد المسئولين فى الجامعة ، فاستقال سنة ١٩٠٤ ، ثم عين فى كلية المعلمين بجامعة كولومبيا ، وظل شاغلا هـذا المنصب حتى سنة ١٩٣٠ .

ودعى ديوى إلى دول كثيرة أستاذا زائرا يحاضر فى التربية والفلسفةفذهب إلى اليابان والصين وروسيا وتركيا والمكسيك ، وكتابه « تجديد فى الفلسفة » ثمرة محاضراته فىطوكيو سنة ١٩١٩ وقد ترجمته منذأعوام مؤسسة فرانكلين . واحتفالا بذكراه المئوية تنشر كتابين من أهم كتبه هما « المنطق ـ نظرية البحث » ، و « البحث عن اليقين » .

ومؤلفاته كثيرة منوعة تتناول شتى فنون المعرفة الإنسانية ، من تربية وفلسفة ومنطق وعلم نفس وأخلاق وقانون وسياسة وعلم اجتماع ، نقل بعضها إلى العربية ، مثل « الديمقراطية والتربية » و « الخبرة والتربية » و « الحرية والثقافة » .

وتوفى فى أول يونيه سنة ١٩٥٢ وقد بلغ الثالثة والتسعين .

المترجم وصاحب المقدمة

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : ولد ١٩٠٨ والتحق بالجامعة المصرية منذ أول إنشائها، فأخذ الفلسفة على أعلامها الفرنسين : بربيه ، ولالاند ، ورِى، وحصل على الليسانس ثم دبلوم معهد التربية العالى والدكتوراه، وعين بجامعة القاهرة لتدريس الفلسفة ، ولا يزال أستاذا بها إلى الآن .

ألَّفَ ونشر وترجم ؛ فمن مؤلفاته خلاصة علم النفس ، التربية فى الإسلام، معانى الفلسفة ، فى عالم الفلسفة، فجر الفلسفة اليونانية ، أفلاطون ،جون ديوى ، ابن سينا ، الحب والكراهية ، الخوف والنسيان ، النوم والأرق . ونشر من المخطوطات : كتاب النفس لابن رشد ، كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، إيساغوجى ، أحوال النفس لابن سينا ، وحقق من شفاء ابن سينا : المدخل ، والمقولات ، والسفسطة ، والموسيقى . ومن مترجماته « مباهج الفلسفة» الذى نشرته مؤسسة فرانكلين . وحاضر بجامعةواشنجطن سنة ١٩٥٦ ونشر محاضراته بالإنجليزية فى كتابه Islamic Philosophy .

محتويات الكتاب

مُقدّمة

سيظل اسم جون ديوى خالدا فى تاريخ الفلسفة ، سواء وافقته على آرائه أم اختلفت معه . وقد أحسنت مؤسسة فرانكلين صنعا بالاحتفال بذكرى مرور مائة عام على مولد هذا الفيلسوف ، حين قررت نقل بعض كتبه الرئيسية إلى اللسان العربى ، لأن هذه الترجمة أحسن هدية تزف إلى قراء العربية إحياء لذكراه . وما خلود الأشخاص سوى أن تظل أفكارهم حية فى قلوب الناس . وسيظل ديوى خالدا بأفكاره التى أعلنها ، و بخاصة فى هذا الكتاب الذى نقدم له بهذه المقدمة .

فقد ولد جون ديوى فى العشرين من أكتوبر عام ١٨٥٩ ، فى فرمونت حيث درس فى مدارسها وجامعتها وتخرج فيها بعد عشرين عاما . و بعد خمس سنوات حصل على الدكتوراه وكانت رسالته عن « علم النفس عند كانط » ؛ ولكن هذه الرسالة مع الأسف الشديد لم تنشر ، وضاعت أصولها . و يبدو أن دراسته الخاصة لكانط جعلته على صلة وثيقه بالفلسفة الألمانية بوجه عام ، و بفلسفة كانط بوجه خاص ، والذى وجه إليه سهام النقد فيما بعد فى الصميم .

وتقلب فى مناصب التعليم ، وانتقل فى التدريس من جامعة إلى أخرى ، فى ميتشجان ، ومنيسوتا ، وشيكاغو ، إلى أن استقر فى كولومبيا منذ ١٩٠٥ حتى أحيل إلى الاستيداع سنة ١٩٣٠ ، وقد احتفلت هذه الجامعة بفيلسوفها احتفالا كبيرا بمناسبة مرور مائة عام على مولده ، وعلى مولد برجسون وهوسرل اللذين ولدا فى العام نفسه كذلك .

وقد اتجه وهو فى شيكاغو إلى التربية ، وأنشأ المدرسة المعملية ، التى اشتهرت

فيما بعد باسم مدرسة ديوى ، ولم تنقطع صلته بالتربية منذ ذلك الحين ، لأنه كان يدرس الفلسفة بجامعة كولومبيا ، كما كان يدرس التربية فى كلية المعلمين الملحقة بها . وهذا الاتجاه التربوى جعله فيلسوف التربية دون مدافع ، ولا يزال معظم المربين فى أمريكا من تلاميذه المباشرين ، أو من الذين أخذوا عن تلاميذه . بل تجاوزت نظرياته حدود أمريكا ذاتها فانتشرت فى معظم أنحاء العالم ، وبخاصة فى مصر ، حيث يعرفه الكثيرون عن هذا الطريق ، وقد ترجم له كتابه « الديمقراطية والتربية » منذ زمن طويل ، وهو بحسب قول صاحبه أفضل كتبه التى يعتز بها .

ورحل ديوى من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ، وحاضر فى معظم البلاد التى سافر إليها ، فى اليابان والصين ، وتركيا ، والمكسيك ، وروسيا ، كما زار انجلترا ، وفرنسا ، وإيطاليا . وأهم كتبه تعد ثمرة محاضرات ألقاها فى جامعات أجنبية ، مثل كتابه « تجديد فى الفلسفة » ، ومثل هذا الكتاب الذى نقدم له ، وهو « البحث عن اليقين » لأنه مجموعة المحاضرات التى ألقاها ، وتعرف باسم محاضرات جيفورد ، سنة ١٩٢٩ .

أما مؤلفاته ومقالاته فغزيرة جدا ، ويمكن تقسيم حياته من حيث التأليف إلى ثلاث مراحل : الأولى قبل سنة ١٩١٩ ، أى قبل كتاب « تجديد فى الفلسفة » نعنى المحاضرات التى ألقاها فى طوكيو ؛ والمرحلة الثانية الفترة بين هذا الكتاب وكتاب « البحث عن اليقين » ، وتبلغ عشر سنوات . والثالثة من عام ١٩٣٠ إلى إعلان الحرب العالمية الثانية . أما بعد ذلك فلم يصدر ديوى شيئا يعد جديدا أو مختلفا عن مذهبه السابق .

المرحلة الأولى تمتاز بكتب التربية وعلم النفس ، وأهم كتبه هى « الديمقراطية

والتربية » ، و « كيف نفكر » . وفى الوقت نفسه وضع بذور منطقه الجديد ، فى كتاب« دراسات فى النظرية المنطقية » ، و « مقالات فى المنطق التجريبى » .

وفى المرحلة الثانية ، أصدر من الكتب « تجديد فى الفلسفة » ، و « الطبيعة البشرية والسلوك » ، و « الخبرة والطبيعة » ، فانتقل بذلك إلى مجال الفلسفة الأرحب : نظر فى تاريخها ومشكلاتها ، وفى الطبيعة البشرية من الناحيتين النفسية والاجتماعية ، مع محاولة تطبيق المنهج التجريبى على الأخلاق والاجتماع .

وفى المرحلة الثالثة برزت فلسفته الخاصة به ، ووضح اتجاهه التجريبي ، وأعلن عقيدته الفلسفية التى يعترف فيها بأن الأصل الذى ينبغى أن نرجع إليه فى معرفتنا هو « الخبرة » . ويعد كتاب « البحث عن اليقين » عرضا لنظريات المعرفة عند السابقين ، مع نقدها ، وتبشيرا بنظرية جديدة فى المعرفة . وأصدر كذلك كتابيه العظيمين يطبق فيهما الخبرة على الفن ، وعلى التربية . واستقرت نظريته المنطقية فى كتابه عن « المنطق أونظرية البحث » . واتجهت أنظاره نحو فلسفة القيمة بوجه خاص .

وفى الفترة الأخيرة من حياته ، وضح نظريتى المعرفة والقيمة أكثر فأكثر ، وذلك — غالبا — فى مقالات جمعت بعد ذلك فى كتاب « مشكلات الناس » .

ثم انطفأت تلك الشعلة المتوقدة فى أول يونية سنة ١٩٥٢ .

* * *

يقع كتاب « البحث عن اليقين » فى أحد عشر فصلا .

وعلى عكس مايقضى به الترتيب المنطقى ، نبدأ من الفصل الأخير ، الذى جعل عنوانه « الثورة الكوبرنيقية » . ونحن لانبدأ بهذه الثورة لأنه جعلها خاتمة المطاف

أوخلاصة البحث ، وإنما نفعل ذلك لعلة أخرى بعيدة البعد كله عن هذا الموضوع .

فقد قيل إن لكل فيلسوف كبير نقطة بداية يرتكز عليها ، وتوجد فى بغضه الفكرى لفيلسوف سابق ، وغالبا مايكون ذلك الفيلسوف الآخر عملاقا من عمالقة الفكر . كانت تلك حال ديكارت و بيكون حين وجها سهام النقد اللاذعة لأرسطو ؛ وهذه هى حال ديوى : لم يتجه نحو أفلاطون أوأرسطو من القدماء ، ولوأنه يعترض اعتراضا شديدا على الأفلاطونية والأرسطية حتى ليخيل إلى المرء أنه يدعو إلى نبذ الفلسفة القديمة ، وأن مذهبه قائم على هدم ذلك التراث القديم الذى انحدر مع الزمان خلال العصر الوسيط إلى الفلسفة الحديثة .

بل الفيلسوف الذى يعد نقطة الارتكاز حقا فى فلسفته هو « كانط » . ساقه إلى هدمه ، ونقده ، شىء من الحسد المركب فى الطبيعة البشرية ؛ إذ من المعروف أن كانط ظفر بشهرته لما أحدثه من ثورة فى الفلسفة ، وشبه هذه الثورة بما فعله كوبرنيق فى علم الفلك ، وصرح بذلك التشبيه وقال : إننى أحدث فى الفلسفة ثورة شبيهة بالثورة الكوبرنيقية .

فلأمر ما لايستطيع ديوى أن يحدث مثل هذه الثورة ؟

إنه لواستطاع ذلك ، لكتب اسمه فى سجل عظماء الفلاسفة ، وهو يعتقد فى نفسه أنه لايقل مرتبة عن كانط ، إن لم يكن أعلى منه منزلة . ولذلك بدأ ينقد كانط ويبين مافى ثورته من تهافت ، ثم انتقل بعدذلك إلى عرض فلسفته الخاصة به وبيّن أن الأخذ بهذه الفلسفة هو الثورة الحقيقية ، وهو الانقلاب الشبيه بثورة كوبرنيق فى علم الفلك .

فان يُرْجع كانط المعرفة إلى الذات العارفة ، ويجعلها هى المحور الذى تدورعليه،

ليس ثورة كوبرنيقية ، بل رجوعاً إلى نظرية بطلميوس ، أوعلى حد عبارة ديوى : إنه عود إلى نظام بطلمى متطرف Ultra - Ptolemaic .

الثورة الكوبرنيقية هى كذلك لأنها نزعت عن حركة الأجرام السماوية ما لها من صفة ذاتيةطبيعية فيها . وقد أخذ كانط هذا الجانب الوحيدمن الثورةالكوبرنيقية وطبقه على المعرفة الإنسانية ، وقال إن الأشياء ليس لها فى ذاتها حقيقة تعرف ، وإنما المعرفة تنبع من أنفسنا ، حين تصاغ الأشياء الخارجية فى قوالب ، أومقولات عقلية . ويفسر ديوى هذا الصنيع من جانب كانط بأنه لم يفعل شيئاً أكثر من أنه أنزل الفلسفة من عرش التعالى فى عالم منفصل إلهى ، إلى عرش العقل الموجود فى الإنسان : فالمعرفة مستمدة بالفطرة من هذا العقل ، وهى أولية سابقة على التجربة . هذا عند كانط .

أما عند ديوى ، فالعكس هو الصحيح .

المعرفة ليست أولية ، ولا سابقة على التجربة ، بل إنها نابعة من التجربة نفسها ، من الخبرة ، وهى ثمرة لها .

اعتماد المعرفة على المقولات الموجودة فى العقل – أو إن شئت الدقة بحسب تعبير كانط مقولات الفهم – يضفى عليها هاتين الصفتين المميزتين للعلم ، وهما العموم والضرورة . ونحن نذكر أن تحليل هيوم ، وإنكاره صلة السببية ، هو الذى أيقظ كانط من سبات الاعتقادات ، فأقام مذهبه للرد على مزاعم هيوم .

ولكن العلم ، العلم الحديث بعد أن اجتاز مرحلة الحتمية التى أرادها له مذهب نيوتن ، لايزعم عموماً ولا ضرورة . إنه حادث ، راجح يقوم على الاحتمالات ، وتتغير القوانين كلما تغيرت الظروف والشروط . ليست القوانين ، وهى الغاية النهائية من

العلم أزلية ثابتة ، وإنما هى تصوير للعلاقات المتبادلة بين الظواهر ، هذه الظواهر المتغيرة بحسب الظروف والأحوال .

وكان اليقين فى المذاهب التقليدية منذ عهد الفلسفة اليونانية حتى كانط بل إلى مابعد كانط ، مستنداً إلى الحقائق الثابتة ، وهى لأنها موجودة فى عالم أعلى ثابتة ، أزلية ، ومعرفتنا لهذه الحقائق هو غاية الغايات ، ونهاية أمل الفيلسوف ، حتى ليجتهد أن يتطابق وإياها ، فإذا بلغها ظفر باليقين ، وانتهى إلى الاطمئنان العقلى .

ولكن هذا المسلك إلى الحقائق الثابتة أشبه بالسراب ، لأننا نعتمد على شىء ليس فى حقيقته ثابتاً ؛ بل الواقع يدل على أن الحياة ، طبيعية كانت أم إنسانية ، فى جريان متصل ، وتغير مستمر ؛ فعلينا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير ، وأن نلتمس منه المعرفة ، ونستمد منه اليقين . وإذا كان اليقين غير ميسور فى عالم متغير ، فعلينا أن نقنع بالرجحان .

صفوة القول : إنه بدلا من الركون إلى الحقائق الثابتة المتعالية ، لابد من النزول إلى الوقائع الموجودة فى عالم التغير ، والتى تكتسب بالخبرة .

وهذه هى الثورة الديوية ، التى تجعل معيار الحكم لا فى أشياء سابقة بل فى نتائج وثمرات ، ولا تجعلنا نعتمد على الماضى بل نعتمد على بناء عالم مستقبل بالقصد والتوجيه .

وهو يوضح هذه الثورة ويزيدها بياناً بقوله : إن مركز الفلسفة فى تراثها القديم كان الذهن الذى يعرف بمقتضى ماله من ملكات موجودة فى داخله ؛ أما فى الفلسفة التى ينادى بها فالمركز هو « التفاعل » المستمر فى مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية . وهذا التفاعل يجرى طبقاً لعمليات مقصودة توجهنا نحو نتائج جديدة. وفى ضوء هذه النظرية ليس العالم هو المركز ولا الذات، وليست الطبيعة

الخارجية ولا النفس الإنسانية هى المركز ، وإنما هو عالم واحد متصل يشتمل على الطبيعة وعلى الإنسان ونفسه وعقله وذكائه باعتبار أن هذه الأمور كلها أجزاء من الطبيعة نفسها ، والكل فى حركة متصلة وجريان دائم ، وإن شئنا أن نعين مركزاً فى هذا العالم المتصل المترابط ، فهو « الخبرة » .

فلا غرو أن يسمى ديوى فيلسوف الخبرة ، ولا غرابة أن يكتب فى اعترافاته الفلسفية يقول إنه عدل عن المذهب المطلق إلى المذهب التجريبي . وهو إنما يعني بالمذهب المطلق ، مذهب هيجل ، تلميذ كانط ، والذى ظل متأثراً به زمناً طويلا فى صدر حياته .

ففى النظام البطلمى كانت الأرض ثابتة ، هى المركز ، والشمس تدور حولها . وفى النظام الكوبرنيقى الشمس هى المركز ، والأرض تدور حولها . وفى نظام ديوى ، ليست الشمس هى المركز ، ولا الأرض ، وإنما هما جميعاً وما معهما من كواكب أجزاء من عالم واحد كله يتحرك باستمرار ، وهنالك تفاعل وترابط بين سائر الأجزاء .

أى أن النظريات القديمة كانت تفصل فصلا تاما بين العالم والإنسان ، بين النفس والبدن ، بين النظر والعمل . أما ديوى فإنه يفزع من هذا الانفصال ، ويريد الوحدة . فهو واحدى فى مذهبه . أو هذه هى الميتافيزيقا القائمة فى أساس مذهبه ولو أنه هو يزعم أنه من أعداء الميتافيزيقا ، ولا يرغب أن يصف مذهبه بأنى مذهب خاص .

وتفضى الثورة الديوية إلى نتائج كثيرة :

ففى المذاهب التقليدية كان الذهن يقف من الأشياء الخارجية موقف المتفرج ، يراها من خارج ، ولا يتدخل فى إحداثها ، ولا شأن له بتوجيهها ، ولا يشارك

فى مسرح مأساتها . إنه مجرد متفرج يسجل مايجرى من أحداث . ومن هنا سمى النظر نظرا ، لأنه شبيه بمن ينظر بعينيه إلى شىء خارجى فيدركه إدراكا محسوسا بالبصر ، دون أن يغير الحس من طبيعة الشىء الذى نبصره . والسعيد هو الذى يتأمل الحقائق الأزلية الثابتة ، فيظفر بالسعادة القصوى والبهجة العظمى . والفيلسوف الحق هو الذى يتعالى ، و يعيش فى برجه العاجى ، لاصنعة له سوى هذا التأمل .

أما فى مذهب ديوى فلابد من مشاركة الذهن فى مجرى الحياة . وهو يسمى هذه الآلة العاملة الموجهة للسلوك نحو الطريق الصحيح : « الذكاء » ، فى مقابل « العقل » عند القدماء ، الذى لم يكن سوى آلة تنطبع فيها المعارف كما تنطبع الإحساسات فى آلة البصر .

ولكن الفيلسوف ليس صانعا ، ولا فنانا ، ولا عالما ، ولكنه فيلسوف له مهمة خاصة وميدان يختلف عن الميادين التى يختص بها الصناع أو الفنانون أو العلماء . مجال الفلسفة هو الطبيعة البشرية من جهة نفسيتها وأخلاقيتها وسلوكها الاجتماعى . ومن واجب الفيلسوف أن يصوغ هذه الطبيعة البشرية كما يصوغ الصناع مهنتهم من المواد المختلفة ، كالنجار الذى يصنع الأثاث من الخشب ، وكما يشكل الفنان فنه فى مادة ، مثل النحات الذى ينحت الرخام . كذلك الفيلسوف : المادة التى يشتغل عليها هى البشر من جميع النواحى ، أطفالا وشيوخا وجماعات ، يحاول أن يأخذ بيد الطفل بالتربية ، وأن يسمو بالفرد بالمعرفة ، وأن يتطور بالمجتمع بالعلم .

وهنا نجد الأثر الثانى للتوحيد بين النظر والعمل ، وعدم الفصل بينهما .

كان الإنسان فى ظل الفلسفات التقليدية يكسب المعرفة ، فيتغير ، لأنه يستنير من حصوله عليها ، فيصبح عارفا بعد أن كان جاهلا ؛ ولكنها معرفة أشبه بالحلية

التى تضاف إلى الشىء لتكسبه رونقا فيصلح للزينة . أما المعرفة الديوية التى يطالب بها ، فهى ذلك الضرب الذى يغير العالم ، لأنه يتدخل فيه و يوجهه .

والمعرفة لا تطاب لذاتها ، ولا لأنها تفضى إلى الاستنارة وتبديد الجهل ، بل لأنها تحقق الأمن حين ترسى قواعدنا على شاطئ اليقين .

إذا بلغ أحدنا اليقين اطمأن ، واستقر . و إذا لم يبلغ اليقين ، بل الشك ، أو اللايقين ، أو الرجحان ، أو الاحتمال ، لم يستقر ، ولم يطمئن .

ومن هذه الزاوية ـ نعنى زاوية اليقين واللايقين وما يتردد بينهما من درجات مختلفة تقرب من اليقين أو تبتعد عنه ـ بحث ديوى فى هذا الكتاب ، فجاء عنوانه « البحث عن اليقين » .

وقد بدأ فى الفصل الأول منه يصور لنا كيف درج الناس منذ أقدم العصور على انتهاج طريقين فى الحياة : أحدهما اعتبره الناس أعلى وأسمى من الطريق الآخر ، من جهة أنه يوصل إلى اليقين ، على حين لا يبلغ الطريق الآخر إلا مرتبة الرجحان.

أما الطريق الأول فهو استرضاء القوى ، طبيعية كانت أم فائقة على الطبيعة ، بالابتهال والتضحية ، وأداء الطقوس والشعائر الدينية وخشوع القلب ومحاولة الاتصال بالقوى الخفية لاسترضائها وتسخيرها إن استطاع إلى ذلك سبيلا .

وأما الطريق الثانى فهو اختراع « الفنون » ، والصناعات التى يستخدمها فى رفاهته وتسخير الطبيعة لمصلحته .

ويسمى ديوى الطريقة الأولى طريقة الانفعال ، والثانية طريقة الفعل .

أو بمعنى آخر موقف الإنسان فى الطريق الأول سلبى ، وموقفه فى الثانى إيجابى فعّال .

ولكن الطريق الثانى هو الطريق الذى يحقق المصالح الحيوية الضرورية فى الحياة ، من نسج اللباس ، وتشييد المبانى ، وشق الترع للزراعة ، واستخدام العقاقير النافعة فى علاج الأمراض ودفع الآفات . وسار الإنسان فى هذا الطريق بالخبرة والتجارب وتقدم أشواطا وأشواطا ، يدل على ذلك مابلغته الإنسانية من تقدم ، وما وصلت إليه العلوم المختلفة التى إنما هى ثمرة التجربة . وقد غزت العلوم التجريبية سائر الميادين ماعدا ميادين الدين والأخلاق والاجتماع والنفس . وعلى الرغم من هذا التقدم الهائل لايثق الإنسان أو قل الفيلسوف ، فى الطريق التجريبى ولا يعده محلا لليقين ، على حين وضع ثقته فى الطريق الأول ، وذهب إلى أنه بالغ منه إلى اليقين .

ويفسر ديوى هاتين النزعتين فيردهما إلى جذور تاريخية واجتماعية ، فقد ارتبط العمل بطبقة العبيد من قديم الزمان ، كما أن السادة والحكام كان لهم من الفراغ مايسر لهم التفكير النظرى ، وترفعوا عن الأعمال اليدوية والصناعات ، فرفعوا من شأن التفكير النظرى على العمل . وفى الوقت نفسه ازدرى الناس الماديات ورفعوا من شأن الروحانيات . وهكذا نشأ الفصل بين النظر والعمل ، وازدادت الهوة بينهما ، وأصبح النظر من عالم أعلى من عالم العمل .

ونحن نقول : إن سمو النظر على العمل من الأفكار اليونانية ، بل الفلسفة كلها — بدليل اسمها نفسه — يونانية . ومن المأثور أن فيثاغورس قسم الناس طبقات ثلاثا من حيث النظر والعمل ، وشبههم بقوم يذهبون إلى الألعاب الأولمبية ، بعضهم وهم الأغلبية يمتزجون فى الألعاب ويسعدون بها وتؤثر مشاهدتها فى عواطفهم ، وتلعب بخيالهم ، وقد ينتهز بعضهم فرصة احتشاد الناس لهذه الألعاب فيقومون بالبيع والشراء وقضاء المصالح والمنافع ؛ وبعضهم الآخر هم اللاعبون أنفسهم موضوع المشاهدة ؛ وبعضهم الثالث — وهم قلة قليلة — ينعزلون بأنفسهم ، لايشاركون فى لعب ، ولا فى متعة ، بل

« ينظرون » إلى هذه المشاهد كلها، فتكون ذواتهم فى ناحية ، والألعاب وما يجرى فيها فى ناحية أخرى ، ومن هنا نشأ « النظر » ، وصحبه التعالى عن العمل .

مهما يكن من شىء ، وقع الانفصال بين النظر والعمل ، وظهرت الفلسفات الثنائية فى تاريخ الفلسفة ، وكان لذلك كله أثر عظيم على نظرية المعرفة والمناهج والتفكير بوجه عام والسلوك الأخلاقى .

ولذلك انقسمت الميتافيزيقا التقليدية إلى ماهية ووجود ، وكانت الماهية أسبق من الوجود ، لأن الماهية هى الحقيقة الثابتة الأزلية ، والوجود هو الشىء الخارجى وهو أدنى من الحقيقة الأزلية ، لأنه يتعلق بعالم التغير ؛ عالم الكون والفساد ، اللهم إلا إذا كان المقصود هو الوجود الميتافيزيقى ، الوجود الواحد الثابت الأزلى ، وهو شىء ليس له وجود فى العالم الواقع المتغير .

ومن الغريب أن ديوى لم يتعرض للوجودية الحديثة التى تعكس الأمر وتقدم الوجود على الماهية . ويبدو أنه لم يتعرض لها لأنه فى الوقت الذى ألقى فيه محاضراته هذه لم تكن الوجودية قد ظفرت بهذا النجاح فى فرنسا ، ولم تكن مذهبا ملحوظا . وعلى كل حال ، فالوجودية مذهب ثنائى كذلك ، كل مافى الأمر أنها تقدم الوجود على الماهية ، وتزعم أن الوجود هو الذى يحقق ماهية الشىء ، وبوجه خاص ماهية الإنسان .

وقد اجتهدت جميع الفلسفات القديمة أن تحل مشكلة الوجود . فما السبيل إلى إلى إثبات وجود الأشياء ؟ ألا يمكن أن يكون وجودها وَهْمًا لاحقيقة له ، أو حلما يصور لنا شيطان ماكر أنه حقيقة ، كما يقول ديكارت . وقد أثبت ديكارت وجود نفسه أولا ، ثم انتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله ، وبعد ذلك جعل

الله ضامنا لوجود العالم . والمثاليات المختلفة تفترض وجود المثل أولا ، أو الأفكار، وعنها و بطريقها توجد الأشياء .

ولكن ديوى يفترض وجود الأشياء الخارجية ، ولايشك فى وجودها . إنها كما يقول : « هناك » . و إذا كان القدماء منذ عصر الفلسفة اليونانية قدتصوروا الأشياء أنها ذوات خارجية تتصف بالكيفيات المختلفة كاللون والصوت والحرارة والبرودة والثقل والخفة ، بل والجمال والقبح ، فقد تصوروا أنها كاملة فى ذاتها ، وأنها إنما تدعو الذهن إلى تعريفها وتصنيفها وترتيبها .

أما الفلسفة الحديثة فقد استبدلت بفكرة الأشياء فكرة « المعطيات » أى أنها صفات تُعْطى لنا من الأشياء ، فهى وسائل لشىء آخر ، وليست غايات فى ذاتها . وهكذا اتخذ العلم الحديث من المعطيات أداة للتوجيه ، لا مجرد شىء نقبله كما هو .

و يقترح ديوى اقتراحا جديدا ، هو أن تسمى المعطيات « المأخوذات » لأن صفات الأشياء لاتعطى لنا فى الواقع ، بل نحن الذين نأخذها ، ونختارها ، ونحددها ، و بذلك نتدخل تدخلا فعليا فى العالم الخارجى ، و يكون لنا دور فعّال فى توجيه الأشياء .

خذ فكرة الماء مثلا : يقبلها جمهور الناس على أنها شىء ننتفع به ، ونشرب به ، ونغسل به أيدينا وملابسنا ، ونستحم به ، وغير ذلك من المنافع . أما العلم فإنه لاينظر إلى الماء من حيث صفاته من سيولة أوغازية عند التسخين ، ولامن جهة بهجته حين يجرى فى الترع والأنهار و يسمع له خرير تلتذ له النفوس ، بل يرده إلى رمز يدل على نسبة الأجزاء المكونة له ، وهى الأكسجين والإيدروجين ، فيقول العلماء ٢ يد ا ، أى جزأين من الإيدروجين وجزءا من الأكسجين . وهذا التحديد العلمى للماء ييسر لنا أن نطبقه على مانشاء من الأمور التى نستخدمها فيه .

أى أن الفرق بين الموقف الأول و بين الموقف الثانى ، هو القبول أوالتوجيه . فنحن نبلغ المرحلة العامية بمعنى الكلمة حين ننتقل من مرحلة القبول إلى مرحلة التكوين والخلق ، حين نستطيع بعد تحليل الشىء إلى عناصره أن نركبه تركيبا . وقد بلغت الطبيعة هذه المرحلة ، لأن العلماء بعد أن عرفوا سر تركيب المادة ، وحللوا الذرة ، استطاعوا تركيبها ، فكان ذلك دليلا على صحة فرضهم وتحليلهم . أماالحياة فلاتزال فى الدور الأول من العلم ، أى دور الوصف والتحليل ؛ ولم يتيسر للعلماء أن يركبوا الحياة حتى اليوم .

ومعنى ذلك أن معرفة حقيقة الأشياء لاتكون بالقوى الذهنية التى تقف من الأشياء موقف التسجيل والمعاينة ، بل موقف المشاركة الفعلية ، لأن المناهج العلمية الحديثة « تغير » الظواهر كيفما تشاء ، فهى تدخل تغييرا معينا لترى مايحدث بعد ذلك من تغييرات ، والعلاقة بين هذه التغييرات هى موضوع المعرفة .

و إذا كنا لانستطيع أن نغير الظواهر الفلكية لأنها بعيدة عن متناول أيدينا ، ففى استطاعتنا أن نغير الظروف التى يوجدفيها الشخص الملاحظ، فنسجل الملاحظات من زوايا مختلفة متعددة فى المكان والزمان . أما الأشياء الطبيعية والكيموية ، فالتغيير الذى تحدثه فيها أشد ، إذ يؤثر مباشرة فى هذه الأشياء . وقد أدى تطبيق المنهج العلمى المذكور إلى نتائج مذهلة حقا فى الحياة العملية ، وفى الفنون والصناعات التى يستخدمها الإنسان لرفاهيته ، مما هو مشاهد اليوم فى كل مكان .

و يتميز البحث التجريبى بثلاث خصائص رئيسية :

أولى هذه الخصائص أن البحث التجريبى يتطلب العمل الصريح الذى يجرى علانية لافى خفاء وسرية ، و يتطلب إحداث تغيير فى البيئة أو فى علاقتنا بها .

والأمر الثانى أن البحث التجريبى ، العلمى بمعنى الكلمة ، لا يتم خبط عشواء وإنما توجهه الأفكار التى يتوقف عليها حل المشكلة المعروضة للبحث .

والثالث أن ثمرة ذلك التوجيه التجريبى تفضى إلى تكوين مواقف جديدة تختلف فيها علاقة الأشياء بعضها ببعضها الآخر ، ويمكن عندئذ أن تصبح معروفة لنا .

ولكن كيف يتم هذا التوجيه ، وبأى أداة ؟ إنه كما يقول ديوى التوجيه البصير Intelligent ذلك الذى يحيط بالشروط علما ، ويلاحظ علاقات التتابع ، ويضع فى ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها (الفصل الثانى من الكتاب) .

وهنا نصل إلى اصطلاح له منزلة خاصة فى مذهب ديوى ، نعنى الذكاء ، أو العقل البصير — Intelligence .

كان القدماء من اليونانيين يقولون بالعقل ، وهو بلسانهم Nous ، وكان فلاسفة العصر الوسيط يقولون كذلك بالعقل ويسمونه باللاتينية Intellectus . وكانوا ، أى فلاسفة اليونان أو فلاسفة العصر الوسيط ، يعنون به أداة الذهن التى تدرك النظام الثابت المتعالى على الطبيعة . وكان العقل بالنسبة للأشياء المتغيرة هو المعيار الثابت ، هو القانون الذى تخضع له الظواهر الطبيعية ، هو القاعدة التى بها يهتدى المرء فى سلوكه . ومن أجل ذلك كان لابد أن يتحول العلم الجديد من استخدام لفظة « العقل » إلى استخدام لفظة أخرى ، هى « الذكاء » ، أو العقل الذى يتصف بصفات أخرى ليست هى الضرورة ، ولا العموم ، ولا السمو على التغير .

والعقل الذى يريده ديوى ، أو الذكاء ، مرتبط « بالحكم » . والحكم عنده له معنى خاص ، إذ هو ليس مجرد ارتباط موضوع بمحمول ، وإنما هو انتخاب الوسائل وترتيبها كى تحقق نتائج معينة ، واختيار ما نعده غايات لنا . فليس الإنسان ذكيا لمجرد

وجود العقل عنده ، هـذا العقل الذى يحصل الحقائق الثابتة والمبادئ الثابتة كى يسير منها بطريق الاستنباط نحو الجزئيات ، كما كان يقول أرسطو ، بل لأن له القدرة على تقدير المواقف حق قدرها ، والتصرف بما يقضى به تقديره . على الجملة « الذكاء عملى والعقل نظرى » .

نقول : وليس فى هـذا الكلام جديد ، فإن أرسطو تكلم عن العقل العملى وكان يسميه باسم خاص . والعرب فى آدابهم تكلموا عن العقل وعن الشخص العاقل ، وكانوا يعنون به وضع الأمور فى مواضعها ، أو بمعنى آخر الحكمة . وإنما فسد « العقل » عند المدرسيين بوجه خاص حين انعزل فلاسفتهم عن الحياة . لهـذا السبب ليس ثمة حاجة إلى تسمية العقل باسم جديد ، وعندنا أنه كان الأولى أن يترك الاسم القديم مع تحديده تحديدا جديدا ، وبيان وظيفته التى يريدها ديوى له . الواقع اختيار لفظة intelligence فى اللغة الأجنبية تدل لاشعوريا فى ذهن ديوى على العقل ؛ لأن المدرسيين كانوا يستخدمون اصطلاحين : intelligencia للدلالة على العقل المحرك للفلك ، و intellectus للدلالة على العقل فى الإنسان . فقولنا intelligence يدل على العقل المحرك ، المتدخل فى تسيير الأمور . أما الذكاء فقد اشتهر بمعنى نفسانى ، لا يتفق تماما فى موضع الحديث عن الفلسفة بوجه عام ، وعن نظرية المعرفة . ولنرجع عن هـذا الاعتراض إلى بيان ما يصف به ديوي الذكاء ، أو « العقل البصير » فيما كنت عزمت أولا على ترجمة هذا الاصطلاح الدقيق . يقول :

كلما تدخل الذكاء حكمنا على الأشياء بأنها رموز لأشياء أخرى . والمعرفة العلمية تستخدم الرموز ، وتفضى بنا إلى معرفة مضبوطة ولكنها مجردة عامة من الناحية النظرية ، أما حين نستخدم ذكاءنا فقد نظفر بنتائج عملية ولو أنها أقل دقة ويقينا من الناحية النظرية . نحن إذن نضحى بيقين خاص بالمعرفة الثابتة وما يتصل بذلك

من تنبؤ بالمستقبل تنبؤا مضبوطا فى سبيل معرفة داخلة فى قلب الطبيعة نفسها . ولكنها ولو أنها معرفة اجمالية إلا أنها تيسر لنا توجيه الحوادث . فالذكاء له وظيفة « داخل » الطبيعة ، على حين أن العقل يعمل من خارج ، ويقف موقف المتفرج . وهذا الموقف يمنعه من الاشتراك فى توجيه الحوادث وتغييرها . خلاصة القول ليس الذكاء فى الإنسان شيئا يفرض على الطبيعة فرضا من خارج ، ولكنه هو الطبيعة نفسها تحقق ماهو موجود فيها بالقوة . والذكاء داخل الطبيعة يدل على التحرر والتوسع ، كما أن العقل خارجها يدل على الثبات والتقيد .

ونحن نعيد ماسبق أن وجهناه من نقد ، وهو أن العقل الخارج عن الطبيعة والذى يقف منها موقف المتأمل المتفرج نظرية نشأت عند بعض الفلاسفة فقط ولم تعم جميع المفكرين ، ولم يكن هناك ضير من وصف العقل بأنه يتدخل بالفعل فى الأمور الطبيعية ويسيرها .

ويذهب ديوى إلى أن العالم كله وحدة واحدة ، لافرق بين ماهو طبيعى وبين ماهو إنسانى . ولا غرابة فمذهبه كما ذكرنا من قبل واحدىّ ، كما أنه يكره أى نوع من أنواع الفصل والثنائيات .

فالطبيعة معقولة ، أو قابلة للعقل ، وقابلة لأن تفهم ، إذ فيها نظام يمكن للإنسان أن يدركه . وكما أن ديوى طالب بتغيير العقل إلى الذكاء ، لأن العقل يقف خارج الطبيعة ولا يتدخل فى تسييرها ، كذلك طالب بتغيير القول بأنها معقولة rationality إلى القول بأنها مفهومة intelligibility ، بما يقتضى تدخل الإنسان فى شأنها .

والمعرفة العلمية بالأمور الطبيعية تجرى طبقا للمنهج التجريبى ، أى فى داخل المعامل ، وتصل منها إلى قوانين مجردة تدل على العلاقات بين الأشياء . وهذه المعرفة المجردة تنعكس فيما بعد على الحياة العملية ، وتستخدمها المصانع فى تحسين منتوجاتها

وتحقيق أغراضها . أى إن النتائج التى يحصل عليها العلماء من إجراء تجاربهم داخل المعامل ، بغية البحث العلمى المجرد ، تستخدم فى تغيير الإنتاج الصناعى ، وتيسر للصناع الاستغناء عن العمليات التى لا جدوى منها ، والتى فيها مضيعة للوقت والجهد والمال . والتجريد الذى يفعله العلماء ينصب على الشروط المحيطة بالأشياء ، وعلى العلاقات الموجودة بينها . « وهذا المبدأ ينطبق كذلك على الرياضيات » فيما يقول ديوى ، لأن استخدام الرموز يرتفع بنا إلى أعلى درجة من الضبط والدقة .

ونحن نحتاج إلى التجريد فى البحوث العلمية الطبيعية حتى نلغى العنصر الشخصى الفردى الذى يحجب الانتقال بالمعرفة من شخص إلى آخر . فالتجريد سبيل إلى العموم والى الكلية . ولو نظرنا إلى الرموز فى ذاتها منعزلة عن ميدان التجربة ما كان لها معنى. ولكن الرمزية ، والتجريد ، والقوانين ، والبحث التجريبى ، والمعرفة المترتبة على ذلك كله ، إنما هى « أدوات » نتخذها لتنظيم الأشياء تنظيما جديدا حسب ما نريد . ومن هنا كان مذهب ديوى هو « الأداتية » أى اتخاذ الأفكار والتصورات والفروض وغير ذلك أدوات لبلوغ غايات معينة ، واستخدامها فى المواقف المشكلة بغية حلها . فالمعرفة عند ديوى أداتية ، وليست الحقائق ثابتةً موجودةً وجودا سابقا ، ولكننا نكسب المعرفة كلما تدرجنا فى البحث وسرنا فى طريقه .

ونموذج البحث هو البحث العلمى كما يجرى فى العلوم الطبيعية ، والذى فصلناه من قبل . وهذا البحث الطبيعى هو أصح أنواع البحث . ولو طبق هذا البحث على الإنسانيات لبلغت ما بلغته العلوم الطبيعية .

وأخطر ماينازع المنهج التجريبى هو المنهج الرياضى . فالمعرفة الرياضية عند علماء الرياضة هى النموذج الأعلى لليقين ، وهى التى ينبغى أن تطبق على جميع نواحى

النشاط من طبيعى و إنسانى ، وذلك لما فى الرياضيات من دقة وضبط . و إنما جاءت للرياضة هذه الدقة التامة لأنها تعلو على الزمان وعلى المكان ، ولذلك كانت الرياضة البحتة غير وجودية [١] ، أى إنها تصورات ذهنية فقط لا يدخل الزمان فى حسابها . ومن هنا جاء التطابق بين الرياضة البحتة و بين المنطق الحديث الرياضى . أما الأمور الطبيعية فلأنها خاضعة للزمان وللمكان ، وخاضعة للتغير تبعا لذلك ، فانها أقل دقة وضرورة من الرياضيات .

ومع ذلك فالرياضة تعتمد على الرموز ؛ وقد أشرنا إلى أن الرموز – فى تفسير ديوى – ضرب من التجريد يفقد قيمته إذا انفصل عن مجرى الخبرة الفعلية وانقطع عنها ، و يكون للرموز قيمة حين تتصل بمجرى الأحداث وتمهد للنتائج المستقبلة .

و بعد فاذا استعرضنا الرياضيات مثل الحساب والهندسة ، منذ نشأتها تاريخيا عند الإغريق حتى اليوم ، نجد أن الأصل فيها كان حسيا ، ونفعيا . فقد كان العدُّ والقياس من الأمور التى تستخدم لأغراض عملية . فلما اخترعت هذه الرموز أصبحت تكوِّن شيئا فشيئا موضوع علم خاص يصلح أن يُنظر إليه على حدة ،هذا الموضوع هو الأعداد والخطوط والسطوح والأحجام . وأصبح من الممكن أن يجرى عليها عمليات جديدة وأن تركب حسب مانشاء تركيبات مختلفة . وانتقل الاهتمام بها من النفع الذى تؤديه إلى الجمال الذى تتشكل به . الحق أن الأشكال المتماثلة وما كانت تمد به الإغريق من زخرفة فى البناء والآنية والتماثيل هو الذى دفع بهم إلى التفكير فى هذه الأشكال الهندسية ، حتى أصبح علم الهندسة علما خاصا يقوم على العلاقة بين الأفكار فقط .

فالأصل فى الرياضيات الأمور المحسوسة ، ولكننا ننسى حين نبلغ الأفكار المجردة ذلك الأصل الحسى . وقد كانت الأفكار الرياضية محسوسة حين كانت

---

(١) غير وجودية بالمعنى الفلسفى – ومن الفلاسفة من يجعل الزمان داخلا فى الرياضيات ، مثل كانط – انظر فى ذلك كتاب أصول الرياضيات لبرتراندرسل . [المترجم] .

تستخدم فى بناء الأجران لتخزين الحبوب أومسح الأراضى ، أو بيع البضائع وماإلى ذلك . ثم أصبحت مجردة حين قطعت صلتها بالمنافع ، وذلك حين ابتكرت الرموز .

خذ مثلا الأصل فى العد والحساب ، فقد كان « عقدا » . ولفظة العقد فى اللغة العربية والتى تدل على الحساب إنما تشير إلى هذا الأصل المحسوس . فقد كان الذى يحسب أو يعد ، كمرور الأيام مثلا ، يعقد كل يوم عقدة فى حبل . فالحاجة هى التى دفعت الناس إلى ابتكاروسائل للعد أوللقياس ، وتكون وسائل لتحقيق غاياتهم كالعقد ، أوالخربشات ، أورسم خطوط للدلالة على العدد ، أوالعد على الأصابع ، وهذه كلها أمور محسوسة طبيعية . ثم نشأت الحاجة إلى توزيع الغنائم والأسلاب والمحاصيل والغلات ، بحيث يأخذ كل شخص نصيبه . ونشأت الحاجة إلى اختزان المؤن لوقت الحاجة والعوز والقحط ، كما نشأت الحاجة إلى تبادل السلع . ومن هذه العمليات الحسية نشأت التصورات الرياضية : كالتكافؤ ، والمساواة ، والترتيب والتناظر ، وغير ذلك .

حتى إذا ظهرت الرموز ، وظهر قوم يبحثون فى هذه الرموز بصرف النظر عن علاقتها بأصلها المحسوس ، نشأ العلم الرياضى ، كما نشأ علم المنطق . فاكتشاف الرموز هو الذى فتح الطريق للعلم الرياضى النظرى الذى يمتاز بالتحديد والدقة . ولاتختلف الرموز الفنية فى أى فن من الفنون عن الرموز الرياضية ، مثل قولنا إن المـاء يرمز له بقولنا يد ٢ ا فإنه يجرد الماء من صفاته الكيفية التى نعرفها له بالحواس، كالسيولة والطعم حين نشربه . ولكن الرياضة الخالصة أكثر تجريدا من الرياضة الطبيعية فالعدد ٢ عدد مجرد نستطيع أن نتلاعب به ، وأن نجمعه مع غيره وأن نضربه وغير ذلك ، ولكنه حين يضاف إلى الايدروجين فى قولنا يد ٢ يصبح مقيدا إلى حد ما .

صفوة القول : الرياضة خطوة نحو التجريد ، والتجريد تحرير من القيد .

ولكن ديوى لايعجبه المنهج الرياضى ، ويؤثر عليه المنهج التجريبى . انظر إليه كيف يطعن على ذلك المنهج فى الفصل الخاص بلعب الأفكار ويقول ما فحواه : إن الرياضيات والمنطق الصورى يمثلان فرعين خاصين جدا من الصناعة الفكرية ، تشبه مبادئهما شبها كبيرا الآثار الفنية الجميلة . وما يجمع بين الرياضيات والفن هو الحرية والالتزام، الحرية فيما يختص بابتكار عمليات وأفكار جديدة ، والالتزام فيما يختص بالخضوع للإمكانيات الصورية . والجمع بين الحرية والالتزام وهو ما يميز الفن الجميل كان دائما شيئا يخلب الألباب عند كثير من الناس . والاعتقاد بأن هاتين الصفتين تقطعان الصلة بين الرياضة والوجود إنما يعبر عن مزاج دينى أكثر مما يعبر عن كشف علمى .

وليس هذا النقد جديدا ، لأن الصلة بين الرياضة والنزعة الدينية ، أو الأصح النزعة الصوفية ، معروفة منذ عهد ظهور الرياضة على يد الفيثاغورية . ولم ينكر هذه الصلة أحد من الرياضيين المحدثين .

ولكن الجديد عند ديوى هو أن الاعتماد على المنهج الرياضى يباعد بيننا وبين الوجود المحسوس الذى ينبغى أن نسلك له طريقا آخر هو المنهج التجريبى .

ومن أجل ذلك جعل ديوى المنهج التجريبى « قاعدة السلطة الفكرية » ، وسمى مذهبه « التجريبية experimentalism » . وأنت تجد هذه التسمية فى سيرته الفلسفية التى كتبها فى الوقت الذى ألقى فيه هذه المحاضرات ، وجعل عنوانها « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبى » ، وأعلن فيها طلاقه من الفلسفة الألمانية ، وبوجه خاص من مذهب هيجل .

فالتجريبية هى المحور الذى تدور عليه فلسفته . ولا تناقض بين تسمية مذهبه التجريبية أو الأداتية أو العمليانية ، لأن هذين الأخيرين صفتان للتجريبية من زاوية خاصة .

وليست المعرفة مطابقة بين ذات عارفة و بين موضوع معروف ، هذا الموضوع له حقيقة ثابتة متعالية ، و إنما المعرفة هى المنهج التجريبى ذاته ، تجرى معه ، وتتطور ، كلما تطور ، وينشأ المعروف بمقتضاه خطوة خطوة . هذه الخطوات هى :

(١) المادة الكيفية التى نشاهدها جميعا ، وهى مادة تحدث من تفاعلنا مع البيئة ، وتكوّن معرفة غير يقينية ، وهذه المادة هى المعطيات الحسية .

(٢) التمييز بين المعطيات الحسية السابقة وبين الأفكار التى نسوقها لتأويلها .

(٣) هذه الأفكار ، أو إن شئت الفروض ، ليست ثابتة نهائية ، بل عرضة للمراجعة وافتراض فروض جديدة .

(٤) والمرحلة الأخيرة هى المطابقة بين الفروض و بين المعطيات بغية تحسين الفروض وتحقيقها .

ونحن نرى من هذه الخطوات أن ثمة نوعين من المادة : النوع الأول حسى ، والنوع الثانى عقلى . وكان كانط يقول : إن الإدراك الحسى بغير العقل أعمى ، و إن الإدراك العقلى بغير الحس فارغ ، ثم جمع بينهما عن طريق مقولات الفهم ؛ ولكن هذه المقولات متعالية وهى التى تنطبع بها مادة الحس . أما عند ديوى فليست الإدراكات العقلية أو الأفكار متعالية ، وليست منفصلة ومتميزة ، ولا الباحث العالم يفصل بينهما كيفما اتفق ، بل فى كل مرحلة من مراحل البحث يتخذ الأفكار أداة لتوجيه ملاحظات جديدة و بلوغ نظريات ونتائج جديدة . وفى نهاية الأمر ، أى عند ما يتم هذا البحث التجريبى و يستقر ، يصبح من جملة المعارف العلمية .

فمعطيات الحس علامات لاختيار الأفكار ، وتوحى الأفكار بملاحظات حسية جديدة ، وهكذا .

* * *

هذا المنهج التجريبى هو نموذج البحث الذى يجب أن يطبق على جميع الميادين، حتى الأمور الإنسانية مثل، : علم النفس ، علم الاجتماع ،الدين .

فإذا دخلنا هذا الميدان فقد دخلنا عالم « القيم » .

كانت القيم فى الفلسفات القديمة موجودة فى عالم أسمى ،وتعد معيارا ينسج السلوك على منواله . أما الخبرة ، أوالتجربة ، فإنها تختص بعالم أدنى ، ولا يمكن أن يوثق بها فى بلوغ معايير تنظم القيم وتهدى السلوك . أى أنه كما وجد الفصل فى المعرفة بين عالمين ، كذلك وجد الفصل فى القيم . فمن جهة يوجد خير وشر يختصان بعالم دنيوى ، بعالم أدنى من الوجود بطبيعته . وهو أدنى ،لأنه متصل بالخبرة الانسانية . ولتصحيح هذا الخير وهذا الشر ينبغى أن يرجع الإنسان إلى القيم السامية ، إلى المثل العليا النابعة من عالم الوجود الأعلى . وكما أن الحقائق المتعالية هى أصل الظواهر ومرجعها فى المعرفة ، ويستطيع العقل أن يبلغها ، كذلك القيم المتعالية الدينية ، وهى قيم أزلية ، تنكشف للإنسان بالوحى والإلهام .

وفى مقابل هذه النظريات المتعالية عن القيمة توجد النظريات التى ترجعها إلى الرغبة والمتعة ،أى إلى الشعور النفسانى . ومن الطبيعى أن يرفض ديوى نظريات القيمة التى تتعالى بها ، ولو أنه يميل إلى ناحية الخبرة والحس بشرط تعديل هذه النظرية الأخيرة حتى لا تكون حسية خالصة ، وبحيث ترتد إلى مذهبه التجريبى أو الأداتى أو العملياتى .

ومعنى ذلك أن « أحكام » القيمة يجب أن ينظر إليها فى ضوء التفكير الأداتى .

إننا ولا شك نستمتع بأمور محسوسة شتى فى هذه الحياة الدنيا من طعام وشراب ولباس وقراءات وصداقات وغير ذلك ، ولكن هذه الأمور كلها قد تكون ثمرة

الخبرة المباشرة ونتيجة الإحساس المباشر ، وقد تكون ثمرة التوجيه الفكرى . والمذاهب التجريبية والحسية التقليدية توافق على المتع التى يصطلح المجتمع على إباحتها وتحاول تبريرها ، ولكنها لاتنظر فى توجيهها وتنظيمها . أما تجريبية ديوى فإنها تطالب بتنظيم جميع القيم الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية وتوجيهها .

وهذا يقتضى النظر فى أحكام القيمة .

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة . فحكم الواقع يدل على واقعة وجودية ، كما تقول هذا الشئ حلو أو مر ، أحمر أو أسود . فهو وصف للواقع ، وإما أن يكون صحيحا أو غير صحيح . فهو صحيح إن كان مطابقا للواقع ، وخطأ إن كان مخالفا له . أما حين نصف شيئا بأنه ذو قيمة فمعنى ذلك أننا نقرر أنه يحقق شروطا معينة ، وأنه يؤدى وظيفة أكثر من مجرد الوجود . فقولنا إن الورد جميل حكم واقع ، ولكننا حين نقول إننا نختار هذه الورود لنقدمها هدية ، أو لنضعها لتكون زينة بشكل معين ، عندئذ تكون لها قيمة لأنها تحقق شروطاً معينة وتؤدى وظيفة . وفى هذه الحالة يتدخل الاختيار والتفكير والتوجيه .

وفى اللغة نفسها عبارات تدل على القيمة ، أى على الإيثار والترجيح . مثل قولنا: جدير ، وخليق ، وقمين وغير ذلك . فأنت إذا قلت يجدر أن تقتصد ، ويستحسن أن تعرض نفسك على طبيب ، فأنت تحكم حكما ذا قيمة ، لأنك تؤثر شيئا على شئ آخر بناء على أسباب معينة .

جملة القول هناك قضايا تدور حول الواقع كما هو ، وقضايا تدور حول مايستحسن أن يفعل ، أو مانحبه ونؤثره ونرغب فيه . ليس معنى ذلك أن كل مانحبه ونرغب فيه له قيمة ، بل ما له قيمة هو مانحبه عن تفكير وإيثار واختيار ، ومن ثم كان له الحق أن يوجه سلوكنا .

هناك إذن متع عارضة ، وهناك متع صادرة عن تفكير وروية ، وهذه الأخيرة فقط هى التى تسمى متعاً ذات قيمة ، وذات أثر على اتجاهنا وسلوكنا .

ومن هذا الوجه تتفق المعرفة والقيمة ، إذ كلتاهما تصدر عن التفكير الموجه ، أو التفكير الأداتى .

وكما أقمنا المعرفة على أساس المنهج التجريبى النابع من الفكر العامل ، كذلك نقيم المثل العليا على أساس الخبرة ، وعلى أساس المعرفة بالشروط الواقعة والحاجات الراهنة . ونحن الذين نبنى مثال الجمال فى الفن ، كما نبنى مثال الخير والكمال فى السلوك . لقد نشأت المثل العليا الأخلاقية المجردة من السلوك العملى المحسوس ، ولكن الناس غفلوا بعد تجريدها عن أصلها المحسوس وظنوا أنها متعالية موجودة وجودا أزليا سابقا .

ليست أحكام القيمة إذن أحكاما مستمدة من قواعد سابقة ومبادئ أولية متعالية ، ولكنها أحكام عن شروط الأمور التى نجربها ونتائجها وكيف يجب أن تنظم تكوين الرغبات والعواطف والمتع .

ومعنى ذلك أن الخير ليس موجودا فى ذاته ، وليس مثالا متعاليا كما زعم أفلاطون ، ولكنه ناشئ من الخبرة ذاتها ، وأن الإنسان هو الذى يُنشِئه إنشاء ، كما ينشيء سائر الأمور الفكرية والفنية .

وقد ميز الناس من قديم الزمان بين نوعين من الخيرات ، بعضها مادى و بعضها روحانى ، وأن الخيرات الروحانية أسمى بطبيعة الحال من الخيرات المادية . وهذا التمييز يرجع إلى الفصل الذى درج عليه الناس بين ماهو مادى وماهو مثالى ، أى إلى

تلك الثنائية الحادة التى فصلت بين المـادة والروح ، بين الجسم والنفس ، بين العقل والحس ، وماإلى ذلك . ولـكن الناس لاتتيسر لهم معيشة بغير الأمور المادية كالصحة والثروة ، أهى وسائل أم غايات ، أهى أجزاء توصل إلى الخير ، أم هى الخير .

ونحن إذا طبقنا المنهج التجريبى على أمور الدين والأخلاق والاجتماع ، أى على هذه الأمور التى نصفها بأنها تمتاز بالقيمة ، لحدث لها تغيير عظيم ، كذلك الذى حدث فى الأمور الطبيعية . إذ بدلا من أن نجعل أساسها مبادئ سابقة نحاول أن نطابق بينها و بين السلوك الإنسانى ، نتجه بها صوب المستقبل ومايمـكن أن تخرج به من نتائج . فنحن نتخذ الخبرة الماضية « أداة » لتحسين المستقبل . والنظر فيما استمتعنا به من قبل إنمـا يفيدنا فى اختيار أفضل الطرق فى المستقبل .

ليس معنى ذلك أن نتخلى عن الماضى ، لأن انقطاع الصلة بالعرف والتقاليد يحدث هزة عنيفة فى مجرى الإنسانية . وفضلا عن ذلك فهذا الانقطاع غير ممكن لأن الطبيعة البشرية ذاتها محافظة ، ولـكن الذى نخشاه أن تغير الظروف يؤدى من تلقاء نفسه إلى اضطراب فى تغيير القيم ، ولوحدث هذا التغيير ثمرة التفـكير البصير والتوجيه المستنير لأدى بذلك إلى توجيه الأجيال المستقبلة توجيها سليما .

ثم لأمر ما نثق فى المنهج التجريبى حين نستخدمه فى العلوم الطبيعية ولا نثق فيه حين نريد أن نطبقه على الأمور الإنسانية . قد يقال إننا لوفعلنا ذلك لتخلينا عن جميع المعايير وعن كل سلطة منظمة . و يقول ديوى فى الجواب : إن المنهج التجريبى لايعنى التخبط والسلوك الأعمى ، بل يدل على التوجيه بالمعرفة والفـكر .

مهما يكن من شىء فإن صيحة ديوى قد لقيت صدى عند علماء الاجتماع

والأخلاق . ومن قبل ذلك أخذ علم النفس يطبق المنهج التجريبى . ولـكن هـذه المحاولات لاتزال فى بداية الطريق ، ولابد أن ننتظر بضعة أجيال حتى يثمر هـذا التطبيق ثمرته ، وتبلغ المعرفة بالإنسانيات مابلغته العلوم الطبيعية التى طبقت على المناهج التجريبية منذ قرنين من الزمان .

اكتوبر ١٩٥٩ — أحمد فؤاد الأهوانى

الفصل الأول

الهروب من الخطر

لما كان الإنسان يعيش فى عالم محفوف بالمخاطر فلاجرم أن يطلب الأمن الذى سلك إلى تحقيقه طريقين : بدأ أحدهما بمحاولة استرضاء القوى التى تحيط به وتحدد مصيره ، وأفصح عن ذلك بالابتهاج والتضحية وممارسة الطقوس الدينية والعبادة السحرية . ولم يلبث أن استبدل على مرّ الزمن هـذه الأساليب الغليظة ، فرأى أن القلب الخاشع أكثر إرضاء من التضحية بالثيران والأبقار ، وأن توجيه السريرة الباطنة نحو التوقير والإخلاص أوفق من أداء الشعائر الظاهرة . وإذا لم يكن يتيسر للمرء أن يقهر القدر فقد كان فى استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف وإياه ؛ فوضع يده فى يد القوى التى تجلب الحظ الحسن ليتسنى له ـ وإن كان فى أشد الآلام ـ أن يتجنب الهزيمة ، بل لعله يفوز وهو فى قلب المهالك .

أما الطريق الآخر فهو اختراع الفنون التى يسخّر بها الإنسان قوى الطبيعة كى تعمل لصالحه . ألا ترى أن الإنسان يشيد حصنا من الظروف والقوى ذاتها التى تهدده ، ويبنى الملاجئ التى يلوذ بها ، وينسج اللباس ، ويتخذ من النار صديقا له لاعدوا ، وينشىء هـذه الفنون المعقدة القائمة على الحياة المترابطة . وهذه هى طريقة تغيير العالم بالأفعال ، كما أن الطريقة الأخرى هى تغيير النفس بالفكرة والانفعال . ومن الغريب أنّ سيطرة الإنسان التى سما بها على نفسه عن طريق السيطرة على الطبيعة كانت ضئيلة ، على حين أحس بطريقة الفعل تتجلى فى كبرياء خطير ، بل

تحدٍّ للقوى مهما يكن أمرها . وقد تأرجح الأقدمون بين النظر إلى الفنون : أهى هبة من الآلهة ، أم استغلال لمواهب البشر . ويشهد كلا الرأيين بوجود شىء خارقٍ فى الفنون ، إما أنه أسمى من الإنسان وإما غير طبيعى . ومهما يكن من شىء فإن الذين تنبأوا بأن الإنسان يبنى بالفنون عن طريق السيطرة على قوى الطبيعة دولة تقوم على النظام والعدل والجمال كانوا قلة قليلة ، وقلّ الاكثرات بها .

ولقد كان الناس فى غاية السعادة بالاستمتاع بثمار مثل هذه الفنون التى يملكونها وازداد انقطاعهم فى العصور الحديثة إلى الإكثار منها ، غير أن هذا المجهود قد ارتبط بشك عميق فى الفنون باعتبار أنها طريقة تعالج مخاطر الحياة الخطيرة . وإنْ كنتَ فى ريب من صدق هذه الحقيقة فانظر إلى فكرة العمل والحط من قدرها . فقد كان الفلاسفة يمجدون منهج التغيير فى الأفكار الشخصية على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير فى عواطف القلب ، وهذه التغييرات وتلك كانت تمتدح لذاتها ، وقد تمتدح عَرَضاً بسبب مايترتب عليها من تغيير فى الفعل . وكانت هذه التغييرات فى الأفعال تعد آيةً على تغيير فى الفكر والعاطفة ، لاعلى أنها طريقة لتبديل مسرح الحياة . أما الأمور التى أحدثت فيها الفنون تعديلا موضوعيا فكانت تعد فى مرتبة أدنى إن لم تكن مرتبة منحطة ، كما كانت تعد ألوان النشاط المرتبطة بها وضيعة . وعلة ذلك أن احتقار فكرة الأمور المادية قد تسلطت عليها ، أما الصفة الشريفة المرتبطة بفكرة « الروحانى » فقد اقتصرت على التغيير فى الجوانح الباطنة .

والفلاسفة هم الذين زرعوا فى النفوس الحط من منزلة الفعل والعمل والصنع ، غير أنهم على الرغم من دأبهم على هذا الانتقاص بتقريره وتبريره لم يكونوا هم الذين أنشأوه . ولاريب أنهم كانوا يرفعون من شأن وظيفتهم حين كانوا يرفعون من شأن

النظر على شأن العمل . ومع ذلك فقد تحالفت على تحقيق هـذا الغرض أمور كثيرة مستقلة عن موقف الفلاسفة ؛ فقد كان العمل محفوفاً بالمخاطر ، مجهدا ، ومرتبطا بلعنة قديمة . وكان يتم بالقسر وتحت ضغط الضرورة على حين كان النشاط الفكرى مرتبطا بالفراغ . ولما كان النشاط العملى غير باعث على السرور فقد ألقى معظمه على كاهل العبيد والخدم ، وبذلك امتدت الضعة الاجتماعية التى التصقت بهـذه الطبقة إلى العمل الذى يؤدونه . أضف إلى ذلك الارتباط الذى سار مع الزمن بين المعرفة والتفكير و بين المبادئ اللامادية والروحية ، و بين الفنون الخاصة بجميع النشاط العملى فى الصنع والعمل و بين المادة . ذلك أننا نؤدى بالبدن وبوسائل ميكانيكية العمل الذى ينصب على أشياء مادية . لقد امتدت السمعة السيئة التى نالت الفكر الخاص بالأمور المادية فى مقابل الفكر الخاص باللامادية حتى شملت كل شىء يقترن بالعمل .

ونستطيع أن نستمر فى الحديث على هذا المنوال . وقد يكون من المفيد أن نتتبع فى الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعى للأفكار الخاصة بالعمل و بالفنون ، ولكن يحسن أن نمضى إلى صميم غرضنا فنطرح هذا السؤال : لم هـذا التمييز البغيض ؟ إنَّ يسيرا من التأمل يبين أن المقترحات التى قدمناها على سبيل التفسير تحتاج هى ذاتها إلى تفسير . فالأفكار المستمدة من الطبقات الاجتماعية والانتفاضات العاطفية ، ولو أن لها بعض الأثر فى تعليل اعتقادٍ مَّا لا تصلح أن تكون أسبابا تسوّغه . الحق أن ازدراء المادة والأجسام وتعظيم اللاماديات من الأمور التى ليست بيِّنة بذاتها ، وسنبذل بعض الجهد لنبين فى مناقشاتنا المقبلة أن الفكرة التى تربط التفكير والمعرفة بمبدإ مَّا أو قوة مَّا منفصلة تماما عن الصلة بالعالم الطبيعى هى فكرة

لن تثبت للفحص ، وبخاصة منذ اصطناع المنهج التجريبى اصطناعاً تامًّا فى العلوم الطبيعية .

وللأسئلة التى نطرحها نتائج بعيدة الأثر : ما علة وما أثر القسمة الحادة بين النظر والعمل ؟ ولماذا نحط من قدر العمل ، وكذلك المادة والبدن ؟ وما أثر الأفعال التى تتجلى فى هذه الأمور المتعددة وهى الصناعة والسياسة والفنون الجميلة والأخلاق باعتبار أنها نشاط خارجى له نتائجه بدلا من تصورها مجرد اتجاه شخصى باطنى ؟ وكيف أثَّر الفصل بين الفكر والعمل فى نظرية المعرفة ؟ وماذا كان بوجه خاص أثر ذلك فى تصور الفلسفة ومجراها ؟ وما هى القوى التى تعمل على تحطيم هذا الانفصال ؟ وماذا يحدث لو ألغى هذا الطلاق وارتبطت المعرفة بالعمل ارتباطاباطنا ؟ وما الذى نحتاج إليه فى مراجعة النظرية التقليدية عن العقل والفكر والمعرفة ، وما التغيير الذى تتطلبه فكرة وظيفة الفلسفة ؟ وما التعديلات التى تترتب على ذلك فى العلوم المتصلة بالأوجه المتعددة للنشاط الإنسانى ؟

هذه الأسئلة تكوِّن موضوع هذا الكتاب ، وتبين طبيعة المشكلات التى سنناقشها . وسنبحث بوجه خاص فى هذا الفصل الأول بعض الأسباب التاريخية التى من أجلها رفعت المعرفة فوق الصنع والعمل . وستنتهى هذه المرحلة من المناقشة بأن تعالى الفكر الخالص وما له من نشاط على الأمور العملية يرتبط أساساً بالبحث عن يقين مطلق وثابت . والسمة المميزة للنشاط العملى ، وهى سمة لازمة له بحيث لا يمكن استبعادها ، هو اللايقين الذى يحف به ، فلا مناص من أن نقول : افعل ، ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك . ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف نؤديه من أعمال والاعتقاد فيهما أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع . ومع ذلك فقد خيِّل إلى الناس أنهم قد يتخلصون بالفكر من مخاطر اللايقين .

و يتعلق النشاط العملي بمواقف فردية وفريدة لا تتكرر بالضبط أبدا ، ومن ثمَّ لا يمكن أن نحصل فيما يختص بها على ضمان كامل . وفضلا عن ذلك فكل نشاط يتطلب التغير . أما العقل ـ تبعاً للمذهب التقليدى ـ فقد يمكن أن يظفر « بالوجود » الكلى ، وهذا الوجود ما دام كليا فهو ثابت ولا يتغير . أما حيث يكون هناك نشاط عملى فنحن بنى الإنسان داخلون كشركاء فى هذا المضمار ، وأخشى ما نخشاه أن ضعف الثقة وقلة التقدير المجتمعين حول ظننا بأنفسنا يتجمعان كذلك حول فكرتنا عن الأعمال التى نحن مشاركون فيها . لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة فى الارتفاع عن نفسه والذهاب إلى ما وراءها ، وظن أنه فى ميدان المعرفة الخالصة مستطيع أن يبلغ هذا التسامى على نفسه .

ولا حاجة بنا إلى الإطناب فى ذكر الخطر الذى يحف بالعمل الظاهر للعيان . إن خلاصة الأمثلة السائرة والحكم الجارية أن أفضل خطط الناس ما كانت كتجمع الفيران فى خفاء ، وأن الحظ هو الذى يقرر النجاح والإخفاق المنتظرين وليس ما نقصده ونعمله بأنفسنا . إن العواطف التى تملأ قلب المترقب لما لم يتم من عمله ، ومأساة المنهزم فى غرضه وأمله ، وفواجع الحوادث ، كل أولئك أمور مألوفة تدور عليها تعليقات الناس على مسرح البشرية . إننا نستعرض الظروف ونقرر أحكم اختيار نستطيعه ، ثم نعمل ونُلقى مصير هذا الاختيار على كاهل الحظ أو القدر أو العناية الإلٰهية . يقول لنا رجال الأخلاق : انظروا إلى الغاية حين تعملون ، ثم يخبروننا أن الغاية لا يقين فيها أبدا ؛ فالحكم والتخطيط والاختيار مهما تبلغ من الكمال ، والعمل مهما يبلغ من إحكام التنفيذ ، ليست أبداً العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة ، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالى ، وظروف غير منظورة تتدخل ، ويكون لها الكلمة النهائية . وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلمتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم .

من أجل ذلك تطلع الناس إلى البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر ، وليست له نتائج خارجية . ولعب شعار « الأمن أولا » دوراً كبيرا فى إيثار المعرفة على العمل والصنع . أما الذين يلائمهم التفكير الخالص وعندهم من الفراغ والاستعداد مايؤهلهم لمتابعة مايؤثرونه ، فالسعادة الناشئة عن المعرفة سعادة لاتشوبها شائبة لأنها تتعلق بالمخاطر التى لاحيلة للعمل الظاهر فى الخلاص منها . وقد زعموا أن الفكر نشاط باطنىّ خالص يصدر عن ذاتية العقل وحده ، و « العقل » طبقا للمذهب التقليدى الكلاسيكى كامل فى ذاته ومكتفٍ بذاته . وقد يترتب العمل الظاهر على أفعال العقل ولكن بطريق خارجى ، وهو طريق ليس ذاتيا ملازماً لكمالها . وما دام النشاط العقلى كاملا بذاته فلا حاجة له إلى مظهر خارجى يتجلى فيه . ويرجع السبب فى الإخفاق والخيبة إلى حوادث عرضية تصدر عن عالم من الوجود غريب جموح أدنى . فالمصير الخارجى للفكر يُلقى فى عالم خارجى عنه ، ولكنه عالم لا يخدش بأى حال سمو الفكر والمعرفة وكمالها فى طبيعتهما الباطنة .

وهكذا نظر الناس إلى الفنون التى بها يبلغون ما يمكن من الأمن العملى نظراً أحط . فالأمن الذى تقدمه نسبى ، ناقص أبدا ، ومحفوف بأخطار الظروف الخارجية بل قد ينعون على الإكثار من الفنون باعتبار أنها مصدر لمخاطر جديدة ؛ إذ كل فن منها يتطلب مايلزمه من وسائل لوقايته . وكل منها حين يجرى مجرى العمل يجلب معه نتائج جديدة غير متوقعة لها مخاطرها التى لم نعدّ أنفسنا لها . والبحث عن يقين هو بحث عن سلام مضمون ، عن أمر لايتصف بالخطر ولايظلله الخوف الذى يلقيه العمل . وليس اللايقين من حيث هو كذلك هو الذى يبغضه الناس ، بل مايقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور . ولو كان فى الريب الذى إنما يؤثّر فى تفصيلات النتائج التى نجربها ضمانٌ للذة، ما كان مؤلماً لاذعاً ، بل كان مصدراً لحماسة المخاطرة

ولذة التعدد . أما البحث عن يقين كامل فإنما يتحقق فى المعرفة الخالصة وحدها ؛ وهـذا هو قول معظم تراثنا الفلسفى الجارى .

وعلى حين اتخذ المذهب التقليدى ـ كما سنرى فيما بعد ـ سبيله إلى كل دعوى وكل موضوع ، وأصبح يحدد الشكل الخاص بتيار المسائل والنتائج المتعلقة بالعقل والمعرفة ، فقد نشك إذا تخلصنا فجأة من عبء الماضى الموروث أيمكننا على أساس الخبرة الحاضرة أن نصطنع النظرة الوضيعة عن العمل ، والنظرة المتعالية عن المعرفة المنفصلة عن العمل ، كما يمليها المذهب التقليدى . ذلك أن الإنسان على الرغم من المخاطر الجديدة التى أقحمته فيها آلات فنونه الجديدة المتعلقة بالإنتاج والنقل قد تعلم أن يلعب بمصادر الخطر ، بل إنه ليسعى إلى استخراجها حين نسئم من الضجر برتابة الحياة الشديدة التحصن . خذ مثلا التغير الهائل الذى يجرى بالنسبة إلى منزلة المرأة ، فهو نفسه دليل على تغيير فى الاتجاه نحو قيمة الحمـاية كغاية فى ذاتها . لقد بلغنا على الأقل فى هامش شعورنا شيئا من الإحساس بالثقة . إنه الإحساس بأن السيطرة على ظروف الحظ الأساسية بدأت إلى حد كبير تأخذ طريقها إلى أيدينا ، فأصبحنا نعيش مستظلين بحماية آلاف من الفنون ، وابتدعنا مشروعات للتأمين تخفف من حـدة الشرور المتزايدة وتبددها . ولو وضع حد للمخاوف التى تخلفها الحروب فى طريقها ، فقد يمكننا القول مطمئنين : إن إنسان الغرب المعاصر إذا تخلص تماماً من كل المعتقدات القديمة عن المعرفة والسلوك فقد يزعم بدرجة معقولة من الثقة أن فى طوقه بلوغ مرتبة معقولة من الأمن فى الحياة .

هـذا اقتراح نظرى لاحاجة إلى حجة فى قبوله ، وإنما ترجع قيمته إلى أنه يشير إلى الظروف الأولى التى كان الإحساس فيها بالحاجة إلى ضمان هو الانفعال الغالب ؛

إذ لم يكن لدى الإنسان البدائى شىء من الفنون المحكمة الصنعة الخاصة بالوقاية والاستعمال مما نستمتع به الآن ، ولم تكن له ثقة فى قواه الشخصية حتى حين كان يدعمها بآلات الفنون . كان يعيش فى ظروف معرض فيها إلى غير حد للهلاك ، وكانت تعوزه فى الوقت نفسه وسائل الدفاع التى أصبحت اليوم أمراً مألوفاً . فمعظم آلاتنا وأدواتنا البسيطة لم تكن موجودة ؛ ولم يكن هناك بصر دقيق بالمستقبل ، بحيث واجه الإنسان قوى الطبيعة فى حالة من العرى أكثر من الحالة الطبيعية : فهو محفوف بأخطار لاتعرف رحمة ، اللهم إلا فى بعض الظروف الحميدة . وترتب على ذلك أن أحاط الغموض بتجارب الخير والشر ، ولم يكن فى الإمكان تتبعها حتى يبلغ أسبابها الطبيعية ، فكان يبدو أنها مقدورات وهبات ونوازل تصدر عن قوى ليس فى الاستطاعة السيطرة عليها . ثم إن الأزمات التى لايؤمن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض ، وموت وحرب ، وقحط ووباء ، والشك فى ثمرة الصيد ، وتقلب الجو وتغيّر الفصول ، كل أولئك شغل صفحة الخيال باللايقين . فكل منظر أو شىء له علاقة بأى مأساة ظاهرة أو نَصْرٍ ملحوظ مهما تكن علاقته عرضية كان يكسب معنى خاصاً ، فيُنْظر إليه على أنه فأل حسن أو نذير شر . وترتب على ذلك أنَّ بعضَ الأمور أصبحت عزيزة باعتبار أنها وسائل تجالب الأمن ، بالضبط كصانع اليوم الذى يعتنى بآلاته العزيزة عليه ؛ وبعضَ الأمور الأخرى كان يخشاها ويتجنبها بسبب مايمكن أن تجلبه من ضرر .

وكما يقال فى المثل من أن الغريق يتعلق بالقشة ، كذلك الناس الذين كانت تنقصهم الآلات والمهارات التى نمت فيما بعد من العصور ، تشبثوا فى الخيال بأى شىء يمكن أن يعد فى وقت الضيق مصدراً للعون . وما يوجه الآن من عنايةٍ وولعٍ واهتمام لتحقيق الأهداف ، كان يوجه قديما إلى ملاحظة النذر ، وإصدار تنبؤات غريبة ،

وإقامة شعائر دينية ، واستخدام أشياء لهـا قوى سحرية للتغلب على الأحـداث الطبيعية .

لقد سعى الإنسان على الدوام إلى التحالف مع الوسائل التى من شأنها أن تزيد فى الرخاء وتدفع شر القوى المعادية . وعلى حين كان هـذا الاتجاه بارزا فيما يتصل بأزمات الحياة المتكررة ، إلا أن الحد الفاصل بين هذه الأمور الخطيرة وما فيها من مخاطر عظيمة وبين الأعمال اليومية الجارية لم يكن متميزا ؛ ذلك أن الأفعال المتصلة بالأمور العادية وشئون الحياة اليومية كانت تُصْحب عادة لضمان الأمن بطقوس دينية . فصناعة سلاح ، أو تشكيل إناء ، أو نسج حصيرة ، أو بذر حب ، أو حصد محصول كل أولئك كان يحتاج إلى أفعال تختلف فى نوعها عن المهارات المستخدمة ، وكان لهـذه الأفعال قداسة خاصة ، وكان يُظن أنها ضرورية لتضمن للأعمال المستخدمة النجاح .

ولما كان من العسير أن نتجنب استخدام لفظة « الفوقطبعى » Supernatural فعلينا أن نتجنب ماتدل عليه عندنا ، لأنه حيث لم يكن ثمة ميدان محـدود لما هو « طبيعى » فلا يمكن أن يكون لما فوق الطبيعى ووراءه معنى . والواقع أن التمييز — كما بيّن علماء الانثروبولوجيا — هو بين المألوف والخارق ، بين العادى فى مجرى الحوادث وبين الحوادث البارزة أو الخارقة التى كانت تحدد اتجاه مجرى الحوادث العادية المتوقعة . إلا أن هذين العَالَمَيْن لم يفصل بينهما خط واضح مميز ؛ ولم تقع بينهما أرض محايدة ، لاتنتسب إلى أيهما ، يتداخلان فيها . ففى أى لحظة قد يغزو الخارقُ المألوفَ فيصرعه أو يلبسه لباساً عجيباً من الجد ؛ وكان استخدام الأشياء العادية فى ظل الظروف العصيبة يحمل فى طياته احتمالات لا يمكن تفسيرها من الخير والشر .

وقد نشأت وازدهرت فكرتان رئيسيتان يمكن أن نسميهما قالبين حضاريين

فى ظل هذه الظروف هما : المقدس والمحظوظ ، وما يقابلهما من دنيوى وشقى . وكما ذكرنا عند الكلام عن فكرة الفوقطبعى لاينبغى أن ندل على الألفاظ بالمعانى الجارية فى الوقت الحاضر . فكل شىء له بعض القوة الخارقة على النفع أو الضرر كان مقدساً ، فكانت القداسة تعنى ضرورةً أداء طقوس عجيبة ، والأشياء المقدسة سواء أكانت أشياء أم أمكنة أم أشخاصا أم شعائر لها وجهها العجيب ، ويكتب عليها « ينبغى أن تستعمل بعناية » . ومنها نشأ هذا النهى « محظورأن تمسنى » Noli me tangere ، ثم تراكمت فوقه المحرمات ، وهى مجموعة كاملة من المحظورات والإنذارات . وهى قادرة على نقل قوتها إلى الأشياء الأخرى . فإذا ضمن المرء رضا المقدسات سار فى طريق النجاح ، وأى نجاح ظاهر دليل على رضا قوة علوية خفية — وهى حقيقة عرف الساسة فى جميع العصور كيف يستخدمونها . والمقدس بسبب ما فيه من فضل قوة وما له من صفة جاذبة لاينبغى أن نتقرب إليه بالطقوس فقط فى هيئة من الخضوع ، بل بعبادات من الطهارة والتذلل والصوم والصلاة تعد شروطا تسبق الظفر برضا الشىء المقدس .

والمقدس هو حامل البركة أو الحظ . غير أن تفرقةً نشأت من قديم الزمان بين معانى المقدس والمحظوظ بسبب اختلاف الهيئات التى نتقرب بها إلى كل منهما ؛ فالأشياء التى تجلب الحظ أشياء نستعملها ونتناولها بأيدينا أكثر مما نتقرب إليها فى زهية ، ونتخذها تمائم وتعاويذ ونُذُرا أكثر من اتخاذها وسائل للابتهال والتذلل . هذا إلى أن جوالب الحظ أكثر ماتكون أشياء محسوسة ملموسة ، على حين لاتكون الأشياء المقدسة فى العادة محدودة بمكان ، وكلما كانت مواضعها وصورها أغمض كانت قوتها أعظم . وجوالب الحظ خاضعة للقسر ، فهى عرضة لأقل شىء أن تجبر ، وعرضة للزجر والعقاب ، وقد ننبذها إذا فشلت أن تجلب الحظ . ومن ثمّ

نشأت بعض طرائق من الصنْعَة للتحكم فى استخدامها فى مقابل الاعتماد والخضوع ، وهما الصفتان اللتان بقيتا مميزتين لموقفنا إزاء المقدس . وهكذا نشأ ضرب من الانتظام بين الإخضاع والخضوع ، بين الابتذال والابتهال ، بين الاستعمال والاتصال .

لاريب أن ماذكرناه لا يُقدم لنا إلا صورة ذات جانب واحد ، فقد طرق الناس فى جميع العصور باب الأشياء بطريقة واقعية ، وكانت لهم متعهم اليومية . وحتى فى الطقوس التى ذكرناها تدخلت محبة المرء العادية للمأساة ، كما تدخلت رغبته فى التكرار متى استقر « الروتين » . وابتدع الإنسان البدائى من القديم بعض العُدد و بعض ضروب المهارات اكتسب بهما معرفة دارجة بخصائص الأشياء العادية . غير أن هذه الاعتقادات كانت تحيطها اعتقادات أخرى من طراز خيالى وعاطفى ، وانغمست الأولى قليلا أو كثيرا فى الثانية ، التى اتصفت فضلا عن ذلك بالاعتبار . ذلك لأن بعض الاعتقادات كانت واقعية فلم يكن لها من الوزن والسلطان ماتتصف به الخوارق وما لايمكن تعليله . ونحن نرى الظاهرة نفسها تتكرر اليوم حيثما تمتاز المعتقدات الدينية بأهمية ملحوظة .

فالمعتقدات الدارجة عن الوقائع المحققة والمعتقدات التى تستند إلى أدلة الحواس والثمار النافعة لم يكن لها إلا قدر قليل من السحر والمنزلة بالإضافة إلى ذيوع صيت الطقوس والشعائر ، ومن ثمّ نشأ الشعور بأن الأمور التى تكوّن موضوعات بحثها أدنى منزلة . ولما كانت الألفة تولد إحساساً بالمساواة إن لم يكن بالاحتقار ، فإننا نعد أنفسنا فى مرتبة واحدة مع الأشياء التى ندبرها . ومن الأمور المسلم بها أن الأشياء التى ننظر إليها فى هيبة لها بالضرورة منزلة أعلى . وفى هذا أصل الثنائية الأساسية عند الإنسان بين الاهتمام والاحترام . والتميز بين هذين الاتجاهين من السيطرة على الأمور اليومية والاعتماد على شىء أسمى ، انتهى آخر الأمر إلى التعميم فكريًّا ، مما كان له أثره

فى تصور عالمين متميزين ، أدناهما هو ذلك العالم الذى يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما يقع فيه، وله من الأدوات والفنون مايتيسر له أن يتوقع قدراً معقولا من السيطرة عليه : وأعلاهما هو عالم الحوادث التى تبلغ من الخروج على سيطرة الإنسان مايجعلها تشهد بوجود أفعال وقوى وراء نطاق الأشياء اليومية والدنيوية .

والتقليد الفلسفى عن المعرفة والعمل ، عن اللامادى أو الروحانى والمادى ، لم يكن أصليا ولا أوليا ، إذ نشأ ذلك التقليد فى الإطار الثقافى الذى رسمنا خطوطه ، ونما فى جو اجتماعى أَلِفَ القسمة إلى ماهو عادى وما هو خارق ، فجاءت الفلسفة وخلعت على ذلك صيغة عقلية وتسويغاً عقليا . إن مجموعة المعلومات المناظرة للفنون اليومية ، وادخار الناس للمعارف الجارية من الأمور التى عرفوها بسبب ما كانوا يعلمونه ، فهى ثمرة المنافع وما يرجى منها ، وقد شاركت فى المنزلة الدنيا نسبيًّا المتعلقة بمثل هذه الأشياء بالإضافة إلى منزلة الخارق والإلٰهى . وورثت الفلسفة العالم الذى كان من اختصاص الدين . ومن ثَمَّ كانت طريقتها فى المعرفة مختلفة عن الطريقة المصاحبة للفنون العملية ، لأنها كانت تبحث فى عالم « الوجود » الأعلى ، حيث تنفست هواء أنقى مما تعيش فيه الصناعات والأعمال المتصلة بالمعيشة ، كما كانت ألوان النشاط التى اتخذت صورة الشعائر والطقوس أشرف وأدنى إلى الإلٰهى من تلك التى كانت تنفق فى العمل .

وبلغ التحول من الدين إلى الفلسفة حَدًّا عظيما من جهة الصورة بحيث غاب عن النظر بسهولة تطابقهما فى المضمون . ولم تعد صورتها هى تلك القصة التى تروى بأسلوب خيالى وعاطفى ، بل أصبحت قولا عقليا يلتزم قواعد المنطق . ونحن نعرف أن ذلك الجزء من مذهب أرسطو الذى سمته الأجيال المتأخرة بالميتافيزيقا كان يسميه « الفلسفة الأولى » . ومن الممكن أن ننقل عنه عبارات فى وصف «الفلسفة الأولى »

تجعل من الفلسفة مهمةً تبدو عقلية باردة ، مهمةً موضوعية وتحليلية . وهو فى ذلك يقول : إن الفلسفة الأولى أشمل جميع فروع المعرفة لأن موضوعها يختص بتعريف الخصائص المنتمية لجميع صور « الموجود » من حيث هو موجود ، مهما يبلغ اختلاف هذه الخصائص بعضها عن بعضها الآخر فى التفصيلات .

ولكن حين توضع هذه العبارات فى سياقها من ذهن أرسطو نفسه ، يتضح أن شمول الفلسفة الأولى وعمومها ليسا من ضربٍ تحليلي دقيق ، إذ يدلان على تمييز بالنسبة إلى مرتبة القيمة والمنزلة من التبجيل . ذلك أنه يطابق بصراحة بين فلسفته الأولى – أو الميتافيزيقا – و بين العلم الإلٰهى ، و يقول إنه أعلى من سائر العلوم التى تبحث فى التكوين والتوليد . أما الفلسفة الأولى فإن موضوعها يسمح ببلوغ الحق المبرهن عليه ، أى بالضرورة ؛ والأشياء التى تبحث فيها إلٰهية وجديرة بأن يشتغل الإلٰه بها . وأيضا فإنَّ الأمور التى تبحث الفلسفة فيها هى من قبيل العلل التى تتجلى لنا من الإلٰهيات ، وأن الإلٰهى إذا كان موجوداً فى أى مكان فوجوده هو فى هذا الضرب من الأشياء التى تبحثها الفلسفة . ثم إن سمو قيمة هذه الأمور ومنزلتها قد وضحها كذلك فى قوله إن « الموجود » الذى تُعنى الفلسفة به أوَّلى ، وأزلى ، ومكتف بذاته ، لأن طبيعته « الخير » ، و بذلك يكون الخير من المبادئ الأولى التى منها يتكوَّن موضوع الفلسفة ، ومع ذلك ينبغى أن يكون مفهوماً أنه ليس الخير من حيث له معنى ومنزلة فى الحياة الإنسانية ، بل الخير الكامل الذاتى الأزلى ، أى ما يكون تاماً قائماً بذاته .

ويخبرنا أرسطو أنَّ التقاليد منذ أزمنة سحيقة قد أسلمت إلينا الفكرة المتشحة برداء القصة والقائلة بأن الأجرام السماوية آلهة ، وأن الإلٰهى محيط بسائر العالم الطبيعى . و يمضى أرسطو فى قوله إن جوهر هذه الحقيقة قد وُشِّىَ بالخرافات لفائدة

الجمهور بسبب ضرورتها للعامة ، أى لحفظ النظم الاجتماعية . ومن ثمَّ كانت مهمة الفلسفة من جانبها السلبي أن تنزع هذه الأكوام الخيالية ، وكان هذا العمل أهم عمل للفلسفة من وجهة نظر الاعتقاد العامى ، وهو عمل هدّام ، لأن الجماهير إنما شعروا بأن دينهم قد هوجم . غير أن المساهمة الباقية كانت إيجابية ، إذ جُرِّد الاعتقاد بأن الإلهى يحيط بالعالم من سياقه الخرافى ، وأصبح أساس الفلسفة كما أصبح كذلك أساس العلم الطبيعى — مما توحيه الإشارة بأن الأجرام السماوية آلهةٌ . وحين رويت قصة العالم فى صورة قولٍ معقول بدلا من خيال عاطفى ، دل ذلك على اكتشاف المنطق كعلم معقول . ثم إن التطابق من جانب الحقيقة القصوى مع مايتطابه المنطق خلع على موضوعاته التى يتكوَّن منها خصائص ضرورية ثابتة ، وكان التأمل الصرف لهذه الصور أعلى وأعظم نعمة إلهية ، إنه الاتصال بالحق الذى لايتغير .

ولا ريب أن هندسة أقليدس قد فتحت الباب للمنطق باعتبار أنه أداة لترجمة ماصحَّ فى الظن إلى صورٍ من القول المعقول . فظن أنها تكشف عن إمكان وجود علم ليست له من صلة بالملاحظة والحس أكثر من مجرد التمثيل بالأشكال والرسوم ، وأنها تكشف عن عالم من الصور المثالية (أو غير المحسوسة) يتصل بعضها ببعضها الآخر بعلاقات أزلية وضرورية، العقل وحده هو الذى يمكن أن يتبعها . وعممت الفلسفةهذا الكشف، ونادت بمذهب يقوم على عالم من الوجود الثابت حين يدركه الفكر يكوِّن نظاماً كاملا من الحقائق الضرورية الثابتة .

ولو نظر أحدنا إلى أسس فلسفتى أفلاطون وأرسطو كما ينظر الانثروبولوجى إلى مادته ، نعنى إلى مادة حضارية ، لتبين أن هاتين الفلسفتين كانتا تنظيما فى صورة معقولة لمضمون عقائد الإغريق الدينية والفنية . واقتضى التنظيم ضرباً من التطهير ، فقدَّم المنطقُ القوالبَ التى يجب أن تتطابق الأشياء الواقعة معها ، وأصبح العلم الطبيعى

ممكنا بالجد الذى أظهر العالَم الطبيعي، على الرغم مما فيه من تقلبات، أمثلةً لأشياء معقولة ثابتة نهائية . وهكذا نشأت إلى جانب استبعاد الأساطير والخرافات الفظة مثلٌ عليا للعلم وللحياة عقلية . وحلت الغايات التى أمكنها أن تُطَوِّع نفسها للعقل محل التقاليد باعتبارها هادية للسلوك . وهذان المثالان الأعليان يسهمان فى تكوين الحضارة الغربية مساهمة دائمة .

ونحن إذ نشكر من صميم قلوبنا هذه الهبات الدائمة لا يمكن أن ننسى الظروف التى صاحبتها ، إذ جلبت معها فكرة عالم أعلى له حقيقة ثابتة منه وحده يمكن أن ينشأ العلم الصادق ، وفكرة عالم أدنى هو عالم الأشياء المتغيرة التى تختص بها التجربة والأمور العملية . وعَظَّمت اللامتغير على حساب التغير مادام من الواضح أن كل النشاط العملى يقع داخل عالم التغير . و بذلك ورثنا الفكرة التى سادت الفلسفة منذ أيام الإغريق من أن وظيفة المعرفة هى كشف الستار عن الحق الموجود سابقا، لا كما هى الحال فى أحكامنا العملية أن تظفر بهذا الضرب من الفهم الضرورى لمعالجة المشكلات كما تنشأ .

و إذ قد تحدد تصور المعرفة على هذا النحو ، تحدد كذلك ـ فيما يختص بالفلسفات من النوع الكلاسيكى ـ المهمة الخاصة بالبحث الفلسفى ، فالفلسفة من جهة أنها صورة للمعرفة تعنى بكشف الستار عن الحق الواقع فى ذاته ، عن « الوجود » Being فى ذاته وعن ذاته . وتتميز الفلسفة عن غيرها من ضروب المعرفة بأنها تشتغل بالبحث عن صورة من «الوجود» أعلى وأقصى مما تشتغل به علوم الطبيعة . أمّا عنايتها بسلوك الإنسان ، إنْ عنيت به ، فهو أن تضع فوق أفعال الإنسان غايات يقال إنها تفيض من طبيعة العقل ، فصرفت بذلك الفكر عن البحث فى الأهداف التى توحى بها خبرة الظروف الراهنة وعن البحث فى الوسائل المحسوسة لتحقيقها . وحولت إلى

صورة عقلية مذهبَ الهرب من تقلبات الزمان بوسائل لا تحتاج إلى معالجة فعّالة للظروف ، واستبدلت بالنجاة عن طريق الطقوس والعبادات النجاة بوساطة العقل ، وهى نجاة فكرية ، ومهمةٌ نظريةٌ تتكوّن من معرفةٍ علينا أن نبلغها بعيداً عن النشاط العملى .

وانقسم كلٌّ من عالمى المعرفة والفعل إلى منطقتين . ولا ينبغى أن نستنتج من ذلك أن الفلسفة اليونانية فصلت النشاط عن المعرفة ؛ إذ أنها ربطت بينهما ، غير أنها ميزت النشاط activity عن الفعل action ؛أى عن الصنع making والعمل doing وبُحِثت المعرفة العقلية الضرورية كما مجدها أرسطو على أنها صورة قصوى مكتفية وقائمة بذاتها لنشاط ينشأ بذاته و يتحرك بذاته . وهذا الضرب من المعرفة كان مثاليا أزليا مستقلا عن التغير ، ومن ثمَّ عن العالم الذى يتصرف فيه الناس و يعيشون فيه ، عن العالم الذى نجربه حسيا وعمليا . وقد تميز « النشاط الخالص » عن الفعل العملى الذى يعنى ، سواء فى الفنون الصناعية أو الجميلة ، فى الأخلاق أو السياسة ، بمنطقة أدنى من الوجود الذى يخضع للتغير ، والذى إنما يضاف إليه « الوجود » تأدباً ، لأنه يظهر نقصا جوهريا فى « الوجود » من واقع التغير ذاته . إنه مشوب باللاوجود .

أما من جانب المعرفة فقد جلبت القسمة معها تمييزا بين المعرفة بمعناها الكامل و بين الاعتقاد ؛ فالنوع الأول برهانى ضرورى ـ أى مؤكد . والاعتقاد على العكس من ذلك إنما هو ظن يتعلق بما فيه من لا يقين ورجحان محض بعالم التغير ، كما تناظره المعرفة فتتعلق بعالم الحقيقة الصحيحة . و يرجع بنا هذا الأمر مرة أخرى إلى الدعوى الخاصة بنا من جهة تأثيرها فى مفهوم وظيفة الفلسفة وطبيعتها . فأنْ يكون للإنسان حالان و بُعْدان من الاعتقاد ، فأمرٌ لا يمكن الشك فيه ، إذ له اعتقادات عن الغايات التى يجب أن يسعى إليها ، والسياسات التى يجب أن يتبعها ، والخير الذى يجب أن

يطلبه ، والشر الذى يجب أن يتجنبه . وأهم جميع المشكلات العملية يتعلق بالصلة المتبادلة بين موضوعى هذين الضربين من الاعتقاد . كيف تُستخدم أكثر اعتقاداتنا النظرية أصالة وجوهرية فى تنظيم اعتقاداتنا العملية ؟ وكيف تُعينُ الاعتقادات العملية على تنظيم اعتقاداتنا الفكرية وتوحيدها ؟

وأكبر الظن أن مشكلة الفلسفة الحقيقية متصلة بالذات بذلك السؤال على النحو المذكور . فللإنسان اعتقادات يُؤيدها البحث العلمى ، وهى الاعتقادات عن بِنْيَة الأشياء الواقعة وعملها ، كما أنّ له اعتقادات بالقيم التى يجب أن تنظم سلوكه . والسؤال عن هذين الطريقين من الاعتقاد كيف يتفاعلان تفاعلا مؤثرا ومثمراً هو أعم سائر المشكلات التى تقدمها لنا الحياة وأكثرها أهمية . وينبغى أن يبحث علم معقول عن هذا الحل ، وهو علم من الواضح أنه يختلف عن أى علم آخر ؛ وهنا تقدم لنا الفلسفة طريقا نتبين منه وظيفتها . غير أننا حين نُعَرِّف الفلسفة على النحو المذكور نصطدم بالتراث الفلسفى المشهور الذى يذهب إلى أن عالمى المعرفة والسلوك العملى ليس بينهما ترابط طبيعى ، وحول هذه النقطة تدور العناصر المتعددة فى مناقشتنا . وقد يحسن بنا أن نستعرض ماسبق ذكره فنقول : إنّ عالم العمل هو منطقة التغير ؛ والتغير ممكن دائما ، إذ فيه عنصر من الاتفاق لا يمكن استبعاده ، وحين يتغير شىء مّا فإنّ تحوله دليل حاسم على افتقاره إلى « الوجود » الصادق أو الكامل . فما هو « موجود » ؛ بالمعنى الكامل للعالم ، فهو موجود دائما أزليا . ومن التناقض أن يتعدل ماهو « موجود » . فإذا لم يكن به نقص أو خلل فكيف يمكن أن يتغير؟ أما مايصير فإنما « يصير » إلى الوجود ، ولا يكون أبداً موجودا وجودا حقيقيا ، فهو مشوب باللاوجود ، بعدم « الوجود » بمعناه الكامل . فعالم الكون هو عالم الفساد والهلاك ، وحيثما يصير شىء مّا إلى الوجود يخرج شىء آخر من الوجود .

وهكذا سُوِّغ الحط من قدر العمل تسويغا فلسفيا أونطولوجيا . فالفعل العملى ، من جهة تميزه عن النشاط العقلى الذاتى الذى يدور حول نفسه ، ينتمى إلى عالم الكون والفساد ، وهو عالم أدنى فى القيمة وفى « الوجود » على حد سواء . أما فى الصورة فقد حقق البحث عن اليقين المطلق مايطلبه ، لأن « الوجود » الأقصى ، أو الحقيقة ثابتة دائمة لا تسمح بأى تغير أو تنوع ، ويمكن أن نظفر بها بالحدس العقلى ، ويمكن أن نوضحها بالبرهان العقلى أى الكلى الضرورى . ولاشك عندى فى وجود شعور قبل ظهور الفلسفة بأن الثابت اللامتغير واليقين المطلق شىء واحد ، أو أن التغير أصل جميع شكوكنا وهمومنا ، فلما ظهرت الفلسفة صاغت هذا الشعور الأولى صياغة محددة ، على أسس من البرهان الضرورى تشبه نتائج الهندسة والمنطق . وبذلك تحددت وجهة الفلسفة نحو الكلىّ اللامتغير الأزلى ، وظل ذلك القُنْيَةَ المشتركةَ للتراث الفلسفى القديم جميعه .

وجميع أجزاء التخطيط الفلسفى متشابكة ، فالوجود الصادق أو الحقيقة تامة ، وهى فى تمامها كاملة إلهية لا متغيرة ، هى « المحرك الذى لا يتحرك » . ثم هناك الأمور التى تتغير ، التى تظهر وتختفى ، التى تكون وتفسد بسبب نقص فى الثبات الذى إنما تخلعه المشاركة فى « الوجود » المطلق . ومع ذلك فلهذه التغييرات صور وأحوال ، ويمكن معرفتها بمقدار ماتتجه نحو غاية هى تحقيق التغييرات المذكورة وتمامها ، فعدم ثباتها ليس مطلقا بل يتميز بشوق نحو غاية .

فالكامل والتام هو الفكر المعقول ، وهو « الغاية » القصوى أو نهاية كل حركة طبيعية . أما مايتغير ، وأما ما يظهر ثم يختفى ، فهو مادى ، فالتغير « يعرِّف » الأمور الطبيعية ، وهو فى الأغلب القوة على بلوغ غاية ساكنة ثابتة . ويتعلق بهذين العالمين ضربان من المعرفة ، أحدهما فقط معرفةٌ بمعنى الكاملة ، إنه «العلم» Science

وله صوة عقلية ضرورية لامتغيرة . فهو « يقينيّ » . والآخر الذى يتعلق بالتغير هو الاعتقاد أو الظن،هو التجريبي والجزئى ، فهو ممكن وموضوع للرجحان لااليقين. وأقصى مايمكن أن يحكم به هو أن الأمور كذا وكذا « على الجملة » ، وعادة. ويناظر هذه القسمة فى الوجود والمعرفة قسمة فى النشاط . فالنشاط الخالص عقلى ، إنه نظرى بمعنى أنّ النظر منفصل عن السلوك العملى . ثم هناك الفعل الذى يوجد فى العمل والصنع مما يتصل بحاجات عالم التغير الأدنى ونقائصه ، ذلك العالم الذى يتدخل فيه الإنسان بحكم تكوينه الطبيعى .

ومع أن هذه الصياغة الإغريقية قد تمت منذ زمن بعيد ، ومعظمها أصبح اليوم غريبا فى عباراته الخاصة ، إلا أنّ بعض ملامحها يتعلق بالتفكير الحاضر وتدل على معنى كما كانت فى صيغتها الأصلية . لأنه على الرغم من التغييرات العظيمة ، بل الهائلة، فى موضوع العلوم ومناهجها ، والتوسع الشاسع فى ألوان النشاط العملى عن طريق الفنون والصناعات ، استمسك التراث الأساسى للثقافة الغربية بهذا البناء من الأفكار ولم يمسه بشىء . فاليقين الكامل هو بُغْية الإنسان ، ولا سبيل إلى الظفر به عن طريق العمل أو الصنع، لأنّ ثمرتهما تقع فى مستقبل غير يقينى ، وهما ينطويان على الخطر ، والمجازفة بخيبة الخاطرة والإفساد والفشل . وعلى عكس ذلك يظن أن المعرفة تتعلق بمنطقة من الوجود ثابتة فى ذاتها . ولما كان الوجود أزليا لا يتبدل فلن تُغَيِّر المعرفة الإنسانية منه شيئا . ويمكن أن نبلغ المعرفة عن طريق إدراكات الفكر وبراهينه ، أو بأى أداة أخرى عقلية لا تنال من الواقع فى شىء اللهم إلا معرفته .

هذه المذاهب تنطوى على نظام شامل من النتائج الفلسفية : أولاها وأبرزها التناظر التام بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين الحق الواقع. فما يُعْرف ، وما هو حقيق بالعلم هو الواقع فى الوجود . وتكوّن موضوعات المعرفة معايير لميزان حقيقة سائر

موضوعات الخبرة . فهل موضوعات العواطف والرغبة والنزوع والاختيار ، وبعبارة أخرى كل شيء نخلع عليه قيمةً حقيقيةً واقعةً ؟ نعم إذا أمكن أن تضمنها المعرفة ، إذا أمكن أن « نعرف موضوعات » لها هذه الخصائص القيمية فلنا الحق فى الظن أنها واقعة . ولكن من جهة أنها موضوعات للرغبة والغرض فليس لها مكان مؤكد فى « الوجود » حتى نبلغها بالمعرفة التى تؤكد صحتها . وهذه الفكرة من الألفة بحيث يمكن أن نتجاوز عن مقدمتها المضمرة والتى تعتمد عليها ، نعنى أن الثابت التام اللامتغير هو الذى يمكن أن يكون واقعا . وهكذا حدد البحث عن اليقين ميتافيزيقانا الأساسية .

والنتيجة الثانية أن نظرية المعرفة قد حدد نفسُ المذهب مقدماتها الأساسية الثابتة . فالمعرفة لكى تكون يقينية يجب أن تتعلق بما كان موجوداً من قبل ، أو بماله وجود جوهرى . وهناك بعض أمور هى وحدها الموضوعات الصحيحة للمعرفة والعلم . أما الأمور التى نشارك فى إنتاجها فلا يمكننا معرفتها بالمعنى الصحيح للمعرفة ، لأن مثل هذه الأمور لا تسبق أفعالنا بل تعقبها .

وما يتصل بالأفعال يكوِّن مجرد عالم ظن ورجحان مما يتميز عن ضمان التأكيد العقلى الذى هو المثل الأعلى للمعرفة الصحيحة . ولقد بلغ من اعتيادنا الفصل بين المعرفة و بين العمل والصنع ، أننا نعجز عن التعرف على كيفية ضبطها تصورات عقولنا وشعورنا وبحثنا العقلى . لأن هذه الأمور من جهة تعلقها بالمعرفة الصحيحة ينبغى أن تُعرَّف جميعا على أساس المقدمات ، بحيث لا تسمح بوجود أى فعل خارجى يعدل الظروف التى لها وجود سابق مستقل .

وتختلف النظريات الخاصة بالمعرفة اختلافاً عظيما بعضها عن بعض . وارتفعت

المنازعات فيما بينها إلى عنان السماء فحجبت جلجلتها أسماعنا عن إدراك ما تشترك فيه من قول، وهذه المنازعات مألوفة لدينا ، فبعض النظريات تُرْجِع الميزان الأخير للمعرفة إلى التأثرات التى نتلقاها سلبيا ، وتُفْرَض علينا فرضاً شئنا أم لم نشأ ، وتُرْجع بعضها الآخر ضمانَ المعرفة إلى فعل العقل التركيبى . تزعم النظريات المثالية أنَّ العقل والموضوع المعروف شىء واحد على الإطلاق ، على حين تردّ المذاهب الواقعية المعرفة إلى إدراك ماهو موجود مستقلّا عنا، وهكذا . ولكنها جميعا تشترك فى فرض واحد ، فجميع هذه النظريات تذهب إلى أن عملية البحث تستبعد أى عنصر للنشاط العملى يدخل فى تركيب الشىء المعروف . ومن الغريب حقا أن هـذا القول يصدق على المثالية كما يصدق على الواقعية ، على نظريات النشاط التركيبى كما يصدق على نظريات التقبول السلبى ، إذ طِبْقا لهـذه النظريات « العقل » يبنى الموضوع المعروف لا بأى طريقة ملاحظة ، ولا بوساطة أفعال عملية ظاهرة لها صفة زمانية ، بل بعملية باطنية خفية .

صفوة القول : الجوهر المشترك لجميع هذه النظريات أنَّ الشىء المعروف سابقٌ على أفعال الذهن من ملاحظة وبحث ، ولايتأثر بتاتا بهـذه الأفعال ، وإلا لم تكن ثابتة لاتتغير . وهذا الشرط السلبى من أنَّ عمليات البحث والفحص والتأمل الداخلة فى المعرفة تتعلق بشىء له وجود سابق ، يحدد دفعةً واحدةً الخصائص الأساسية التى تنسب إلى العقل وأدوات المعرفة ، إذْ يجب أن تكون موجودة خارج مايُعْرف حتى لاتتفاعل بأى طريقة مع موضوع المعرفة . وإذا كان لابد من استعمال لفظة « التفاعل » interaction ، فلايمكن أن تدل على ذلك الإنتاج من التغير الظاهر الذى تدل عليه فى استعمالها العادى والعملى .

لقد صِيغَتْ نظرية المعرفة على مثال ماهو مفروض أن يتم فى عملية الإبصار ،

فالشيء الخارجي يعكس الضوء على العين فيرى. وهذا الفعل يضيف اختلافا إلى العين و إلى الشخص صاحب جهاز البصر ، ولكنه لا يضيف شيئاً مّا للشيء المُبْصَر ؛ فالشيء الواقعي هو الشيء الذي يتربع ثابتا على عرش العزلة كأنه ملك ينظر إليه العقل محدقا فيه . والنتيجة التي لامناص منها هي القول بنظرية « المعاينة » Spectator theory في المعرفة أو « نظرية المتفرج » . حقا هناك نظريات تذهب إلى تدخل النشاط العقلي ، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة ، مما ترتب عليه استحالة معرفة الحقيقة الواقعة . فمادام العقل يتدخل فتحن إنما نعرف طبقا لهذه النظريات شبهاً معدلاً للشيء الواقع ، أو « ظاهراً » appearance مّا . ومن العسير أن نجد تأييداً أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد بأن موضوع المعرفة عبارة عن حقيقة ثابتة وكاملة في ذاتها ، منعزلة عن فعل البحث الذي يشتمل على أي عنصر يحدث التغير .

جميع هذه الأفكار عن اليقين والثابت ، وطبيعة العالم الواقعي وطبيعة العقل وأدواته الخاصة بالمعرفة ، مرتبطة ارتباطا تاماً بعضها ببعضها الآخر وتتشعب نتائجها عمليا في جميع الأفكار التي تنظر في أي مسألة فلسفية . وهي تفيض جميعا — بحسب رسالتي الأساسية التي أدعو إليها — من الفصل (الذي أقيم لفائدة البحث عن اليقين المطلق) بين النظر والعمل ، بين المعرفة والفعل . وبناء على ذلك لايمكن نقد المشكلة الأخيرة منعزلةً ، في ذاتها ، لأنها مشتبكة تماماً باعتقادات وأفكار أساسية في جميع أنواع الميادين .

وسنعرض للمشكلة في الأبواب التالية في علاقتها بكل نقطة من النقاط المذكورة. سننظر أولا في أثر الفصل التقليدي على مفهوم طبيعة الفلسفة وبخاصة في علاقتها بمسألة مكانة القيم في الوجود . ثم ننتقل إلى البحث عن الطريق الذي سلكته الفلسفات

الحديثة لحل مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعى وبين الصحة الموضوعية للقيم التى بمقتضاها يعيش الناس وينظمون حياتهم – وهى مشكلة لم تكن لتوجد لولا التسليم السابق تسليماً أعمى بالفكرة التقليدية من أنَّ للمعرفة دعوى تحتكرها لبلوغ الحقيقة. وستتناول المناقشة بعد ذلك حالات متعددة فى نمو المعرفة الراهنة كما تتمثل فى الطريقة العلمية لنبين بتحليل البحث التجريبى فى صوره المتعددة كيف هُجِرت المزاعم التقليدية تماماً فى الطريقة العلمية المحسوسة . لأن العلم حين أصبح تجريبيا أصبح هو نفسه طريقةً للعمل المُوَجَّه . وسيتلو ذلك قول موجز فى أثر تحطيم الحواجز التى فصلت بين النظر والعمل، وفى حل عدد من المشكلات البارزة الخاصة بنظرية المعرفة . وسننظر أخيرا فى نتائج استبدال طلب الأمن عن طريق وسائل عملية ، بالبحث عن يقين مطلق عن طريق وسائل مَعْرفية Cognitive ، وأثر ذلك فى مشكلة أحكامنا المتصلة بالقيم التى تضبط السلوك وبخاصة فى صوره الاجتماعية .

الفصل الثانى

بحث الفلسفة عن اللامتغير

أشرنا عرضا فى الفصل السابق إلى التميز الحاصل فى التراث القديم بين المعرفة والاعتقاد ، أو كما يقول « لوك » : بين المعرفة والحكم . وطبقا لهذا التميز يسير ماهو يقينى جنبا إلى جنب مع المعرفة . وهناك منازعات تخص هذه المسألة ولكنها تدور حول الإحساس والعقل : أيهما يقدم أساس اليقين ؛ وحول موضوع اليقين : أهو الوجود أم الماهية . وفى مقابل هذا التطابق نجد أن للفظة « الاعتقاد » نفسها طرافة خاصة فى الحديث عن اليقين ، فنحن « نعتقد » عند غياب المعرفة ، أو عند التأكد الكامل . ومن ثمّ كان البحث عن اليقين على الدوام سعياً إلى تخطى الاعتقاد . وحيث كانت جميع أمور السلوك العملى – كما بينا من قبل – تتطلب عنصراً من اللايقين ، فلن نرتفع من الاعتقاد إلى المعرفة إلا بعزلها عن الفعل والصنع العمليين .

وسنعنى فى هذا الفصل بوجه خاص بأثر مَثَل اليقين الأعلى ، باعتباره شيئاً أسمى من الاعتقاد ، فى مفهوم الطبيعة ووظيفة الفلسفة . لقد تبين مفكرو الإغريق بوضوح – ومنطقيا أيضا – أنّ التجربة لايمكن أن تمدنا فيما يختص بمعرفة الوجود بشىء أكثر من الرجحان الممكن ؛ فالتجربة لايمكن أن تُسْلمنا إلى الحقائق الضرورية ، تلك الحقائق التى يبرهن عليها العقل برهانا كاملا . ذلك أنّ نتائج التجربة جزئيةٌ لا كليةٌ ، ولأنها غير « مضبوطة » فهى قاصرة عن « العلم » (١)

(١) العلم فى الاصطلاح اليونانى أعلى درجات المعرفة ، وكانوا يقصدون بالعلم مانعنى به الآن المعرفة وقد أخذت الفلسفة الإسلامية عن اليونانيين هذا الاصطلاح وهذا المعنى . ولكن العلم فى الاصطلاح الحديث له مدلول آخر . [المترجم] .

Science . وهكذا نشأ التمييز بين الحقائق العقلية ، أو بالاصطلاح الحديث الحقائق المتصلة بعلاقة الأفكار ، وبين « الحقائق » الوجودية التي تتثبت منها تجريبيا . وبذلك لم تَطْوِ فقط الفنون العملية صناعية كانت أم اجتماعية تحت لواء أمور الاعتقاد أكثر من انطوائها تحت لواء المعرفة ، بل كذلك جميع العلوم التي هي من باب الاستنتاج الاستقرائي عن الملاحظة .

ولعلنا بعد إمعان الفكر نرى أن تلك العلوم العملية لم تكن مع ذلك سيئة ، وبخاصة منذ أن اصطنعت العلوم الطبيعية طريقةً لتحقيق أعظم درجة من الاحتمال ، ولقياس مقدار الاحتمال الذي يصل من الأحوال الخاصة إلى النتائج ، وذلك داخل حدود معلومة . غير أنَّ الأمر تاريخيا ليس من البساطة بحيث يسمح بهذا الجواب القاطع ؛ لأنَّ العلوم التجريبية أو علوم الملاحظة كانت في موضع لا تحسد عليه ، في مقابل العلوم العقلية التي كانت تبحث في الأمور الأزلية والكلية ، وظفرت من أجل ذلك بالحقيقة الضرورية . وترتب على ذلك أن جميع العلوم القائمة على الملاحظة ، من جهة أنَّ مادتها لم يكن في الإمكان أن تندرج تحت صور العلم العقلي ومبادئه ، انضوت تحت لواء النظرة الممتهنة إلى الأمور العملية ، فهي علوم أدنى نسبيا ودنيوية بالإضافة إلى حقائق العلم العقلي الكاملة .

وفي هذا مايسوغ الرجوع إلى زمان الفلسفة الإغريقية . ذلك أن التراث القديم بأسره المنحدر حتى زماننا ، قد استمر يتمسك بنظرة التحقير عن الخبرة من حيث هي كذلك ، وأن يرفع من شأن الحقائق التي لا يمكن معرفتها بالطرق التجريبية حتى ولو كانت موضوعة في الأشياء المدركة بالتجربة ، باعتبار أن تلك الحقائق هي الغاية الحقة والمثل الأعلى الصحيح للمعرفة الصادقة . والنتيجة المنطقية فيما يختص بالفلسفة نفسها واضحة ؛ فمن جانب المنهج اضطُرت الفلسفة أن تزعم لنفسها الحصول على منهج

يصدر عن العقل ذاته ، وله ضمان من العقل مستقل عن التجربة . ولكن مادامت نظرتنا عن الطبيعة نحصل عليها حقًّا بنفس المنهج العقلى ، فلم تكن النتائج خطيرة ، على الأقل النتائج الواضحة . فلم يكن هناك انفصال بين الفلسفة و بين العلم الصحيح – أو ما كان يُتَصور أنه كذلك . الواقع أنه لم يكن ثمة أى تمييز ، بل بكل بساطة فروع متعددة من الفلسفة : ميتافيزيقية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وأخلاقية ، وغير ذلك ، فى ترتيب نازل من اليقين البرهانى . وطبقا لهذه النظرية مادام موضوع العلوم الدنيا ذا طابَع مختلفٍ بالذات عن المعرفة الصحيحة ، فلم يكن ثمة أساس للسخط العقلى على الدرجة الأدنى من المعرفة المسماة بالاعتقاد . فالمعرفة الدنيا أو الاعتقاد كانت تناظر الحالة الدنيا للموضوع .

وأحدثت الثورة العلمية التى ظهرت فى القرن السابع عشر تعديلا عظيما ، إذ طبق العلم نفسُه بمعونة الرياضيات نظامَ المعرفة البرهانية على الأمور الطبيعية . كانت « قوانين » العالم الطبيعى لها من صفة الثبات ماجعلها إنما تتعلق فى النظام القديم بالصور العقلية المثالية . وقد زعم علم الطبيعة الرياضى المرتب فى صيغ ميكانيكية أنه وحده الفلسفة الطبيعية الصحيحة . ومن أجل ذلك انحلت رابطة الفلسفات القديمة بالمعرفة الطبيعية ، و بالسند الذى منحته العلومُ للفلسفة . وتمسكت الفلسفة بالدعوى التى تزعم فيها أنها صورة أعلى من المعرفة ، فاضطرت أن تتخذ موقفَ حسدٍ أو قل موقف خبث من نتائج العلوم الطبيعية . وفى الوقت نفسه كان إطار التراث القديم قد اندمج فى اللاهوت المسيحى ، وأصبح عن طريق التعاليم الدينية جزءاً من الثقافة الموروثة البريئة عن أى فلسفة فنية ؛ وترتب على ذلك أن انقلبت المنافسة بين الفلسفة والعلم الجديد فيما يختص بدعوى معرفة الحقيقة إلى منافسة بين القيم الروحية التى يضمنها التراث الفلسفى القديم و بين نتائج المعرفة العلمية . فكلما تقدم العلم بدا

أنه يطغى على المنطقة الخاصة من الأرض التى كانت تزعم الفلسفة أنها تحت سلطانها . وبذلك أصبحت الفلسفة فى صورتها الكلاسية ضرباً من الدفاع الذى يسوغ الاعتقاد فى حقيقة قصوى تتوطد فيها القيم التى ينبغى أن تنظم الحياة وتضبط السلوك .

وثمة مساوئ لاريب فيها نشأت عن الطريقة التاريخية التى اتبعناها فى عرض المشكلة . فقد يُظن إما أنّ الصيغة الإغريقية التى رسخت ليس لها وجه خاص من السداد بالإضافة إلى الفكر الحديث ، وعلى الأخص إلى الفلسفة المعاصرة ؛ وإما أنه لاصيغة فلسفية لها أى أهمية للجمهور غير الفلسفى . قد يعترض الذين يحفلون بالفلسفة بأن النقد السابق إن لم يكن موجهاً للغُمر من الناس فعلى الأقل لمواقف فقدت منذ زمن طويل أهميتها . وقد يبحث خصوم أى صورة فلسفية عن جدوى ذلك النقد اللهم إلا للفلاسفة المحترفين .

وسنبحث النوع الأول من الاعتراض فى شىء من الإطناب فى الفصل التالى الذى أسعى أن أبيّن فيه كيف عُنيت الفلسفات الحديثة على الرغم من اختلافها الشديد بمشكلات التوفيق بين نتائج العلم الحديث وبين التراث الرئيسى ، دينيا وأخلاقيا ، فى العالم الغربى ؛ وصلة هذا التوفيق بالطريقة التى ترتبط بها هذه المشكلات بما احتفظنا به من علاقة المعرفة بالحقيقة ، كما صاغها الفكر اليونانى . ويكفينا عند هذا الحد من المناقشة أن نبين أنه على الرغم من الاختلاف العظيم فى التفاصيل أنّ فكرة الفصل بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل قد استمرت ، وأنّ الاعتقادات المرتبطة بالأفعال تؤخذ على أنها غير يقينية وأدنى فى قيمتها مما يرتبط بذاته بموضوعات المعرفة ، بحيث إنما يستتب أمر الأولى بمقدار ماتستمد من الثانية . وليس المضمون الخاص للفكر اليونانى هو اللائق للمشكلات الحاضرة ، بل إلحاح ذلك الفكر على

أن مقياس الثقة هو يقين المعرفة ، وأن هذه المعرفة تقاس بمقدار اتصالها بما هو ثابت غير متغير ، ومن ثمّ مستقل عما يفعله الناس فى نشاطهم العملى .

والاعتراض الآخر من نوع مختلف ، ويصدر عن أولئك الذين يشعرون بأنّ الفلسفة فى أى صورة من صورها وليست الفلسفة اليونانية فقط بعيدة عن جميع الأمور الإنسانية الهامة . وهـذا الاعتراض على استعداد أن يسلم ، أو قل أن يقرر بأن من الغرور أن تزعم الفلسفة للمعرفة درجة أعلى مما للعلم الطبيعى ، ولـكنه يذهب كذلك إلى أن هذا الأمر ليس بذى بال اللهم إلا عند المحترفين من الفلاسفة .

وقد لا يـكون لهذا الاعتراض الأخـير أى قوة لولا أنّ أصحابه يتمسكون فى الأغلب بنفس فلسفة اليقين وموضوعها الخاص الذى يذهب إليه الفلاسفة ، فيما عدا أنهم يضعونها فى صورة غير كاملة . فهم لا يهتمون بالفـكرة القائلة بأن الفـكر الفلسفى وسيلة خاصة لبلوغ هـذا الموضوع واليقين الذى يقدمه ، ولـكنهم أبعـد مايـكونون عن التمسك ظاهرا أو باطنا بأن فنون السلوك الموجهة عن بصيرة هى الوسيلة التى بها نبلغ الثقة بالقيم . إنهم يَقْبَلون هـذه الفـكرة فيما يختص بغايات وخبرات معينة ، غير أنهم حين يعتبرون هـذه الغايات والقيم ماديةً ، متصلة بالصحة والثروة والسيطرة على الظروف لأجل درجة أدنى من النتائج ، فهم يحتفظون بنفس التقسيم إلى حقيقة أعلى وأدنى كما صاغتها الفلسفة القديمة . قد يكونون أبرياء من ذلك المعجم الذى يتحدث عن العقل ، والحق الضرورى ، والـكلى ، والأشياء فى ذاتها ، والمظاهر ، ولـكنهم يميلون إلى الإعتقاد بوجود طريق آخر خلاف طريق العمل الموجه بالمعرفة يحقق الثقة القصوى بمثل وأغراض أعلى . إنهم يعدون السلوك العملى ضروريا للمنافع العملية ، ولـكنهم يميزون المنافع العملية عن القيم الروحية والمثالية . ولم تـكن الفلسفة هى التى أنشأت هذا التقسيم ، ولـكنها إنما خلعت ثوبا من الصيغة

والتبرير على الأفكار التى كانت مؤثرة فى عقل الناس بوجه عام ، ولا تزال عناصر هذه الأفكار مؤثرة فى الثقافة الحاضرة كما كانت مؤثرة فى الماضى . وبانتشار المذاهب الدينية برزت فى عقل الجمهور الفكرة القائلة بأن القيم النهائية أمر يرجع إلى وحى خاص ، وأنها يجب أن تندمج فى مجرى الحياة بوسائل خاصة تختلف اختلافا جوهريا عن فنون العمل المتصلة بغايات أدنى وأقل .

وهنا نبلغ النقطة التى تهم الناس بوجه عام ، لا المحترفين من الفلاسفة فقط . فما الحال فى ضمان القيم ، هذه الأمور التى نعجب بها ونمجدها ونستحسنها ونسعى إليها ؟ من الأرجح أنه بسبب النظرة المنحطة عن العمل فإن مسألة المنزلة الوثيقة للقيم فى الخبرة الإنسانية قلما تُبْحَث فى صلتها بمشكلة العلاقة بين المعرفة والعمل . ولكن طبقا لأى نظرة نتخذها عن الحالة الواقعة للعمل ، فإن ميدان العمل لا يمكن أن يقيد بالأفعال الصادرة صدورا ذاتيا ، ولا بتلك التى لها مظهر حكمة وبصيرة ، ولا بوجه عام الأمور المطلوبة والتى تسمى غالبا « بالنفعية » . إن صيانة القيم الفكرية ونشرها والفضائل الأخلاقية والمبدعات الجمالية ، وكذلك النظام والآداب فى العلاقات الإنسانية ، إنما يعتمد على مايعمله الناس .

وثمة ميل إلى قصر المجال الأقصى للأخلاق على أثر السلوك المنعكس على نفس صاحبه ، إمّا بسبب ماتؤكده الديانة التقليدية من نجاة النفس الشخصية أو بسبب آخر .. وحتى مذهب المنفعة بكل مافيه من استقلال ظاهر عن اللاهوت التقليدى ، وتأكيده أن الخير العام هو معيار الحكم على السلوك ، فقد استمسك فى سيكولوجيته القائمة على اللذة ، باللذة الشخصية كدافع للسلوك ؛ فالفكرة القائلة بأن نظام جميع الأشياء الثابت العام الذى يجعل للحياة قيمة فى سائر العلاقات الإنسانية هى الغرض الحقيقى لكل سلوك بصير ، هذه الفكرة تحجبها عن النظر الفكرة الجارية عن

الأخلاق باعتبارها نوعاً خاصاً من السلوك يهتم بوجه خاص إما بالفضائل وإما بتمتع الأفراد بحسب قواهم الشخصية . وبعبارة أخرى لانزال نحتفظ بفكرة تقسيم السلوك نوعين لكل منهما قيمة مختلفة تمام الاختلاف . ونتيجة ذلك هو هذا المعنى المنحط الذى اتصل بمعنى العملى والنافع . فبدلا من أن يمتد معنى « العملى » حتى يشمل جميع صور السلوك التى بها تمتد سائر قيم الحياة وتصبح أكثر ثقة بما فى ذلك انتشار الفنون الجميلة وتربية الذوق وطرائق التعليم وجميع ألوان النشاط التى تعنى بأن تجعل علاقات الإنسان أكثر أهمية وأعظم قيمة ، فقد اقتصر معنى « العملى » على أمور الراحة والرفاهية والترف وتأمين الأبدان ونظام الأمن والصحة الممكنة وغير ذلك من الأمور التى حين تنعزل عن غيرها من الخيرات إنما يمكن أن تبلغ قيمة صغيرة محدودة. وترتب على ذلك وقوع هذه الأمور فى يد العلوم والفنون التكنيكية ، ولا تحفل بها المصالح « الأعلى » التى تحس بأنه مهما يحدث للخيرات الدنيا فى شرور الوجود الطبيعى ، فإنّ القيم العليا صفات ثابتة للحقيقة القصوى .

وقد كان يمكن أن يتعدل اتجاهنا الاستنكارى من « العمل » لو أننا فكرنا فيه عادةً بمعناه الأكثر حرية ، وتخلينا عن ثنائيتنا المأثورة بين نوعين منفصلين من القيم ، أحدهما أعلى بالذات والآخر أدنى بالطبع . ينبغى أن ننظر إلى العمل على أنه الوسيلة الوحيدة — وليست هذه الوسيلة عرضية — التى بها نحكم على أى شىء بأنه شريف وممدوح ومستحسن ؛ فقد يمكن أن نحتفظ به فى كيان مجرب محسوس . وبهذه السبيل يمكن أن يُعَدَّل أثر « الأخلاق » كلها . وانظر مبلغ تجاهل النتائج الموضوعية الدائمة فى اختلاف العلاقات الطبيعية والاجتماعية ؛ ومبلغ الانحياز إلى جانب الدوافع والميول الشخصية والباطنة بصرف النظر عما تنتجه موضوعيا وتحتفظ به ، تر أنها ثمرة الحط المألوف من شأن العمل فى مقابل صور العمليات العقلية وصور

الفكر والعاطفة، تلك الصور التي لا تحدث أي اختلاف موضوعي في الأشياء بذاتها.

وقد يمكن أن نجادل (وأحسب أن ذلك في شيء كثير من العدل) فنقول : إنَّ الإخفاق في جعل العمل — بمقدار طاقة الإنسان — مركز البحث عن مثل ذلك الأمن دليلٌ على عجز الإنسان في تلك المراحل من الحضارة ، حين لم يكن يملك إلا وسائل قليلة لتنظيم الظروف التي تقوم عليها النتائج مع الاستفادة من تلك الظروف . فما دام الإنسان عاجزاً عن توجيه الحوادث بالفنون العملية ، فمن الطبيعي أن يلتمس لذلك بديلا عاطفيا ، وأن يبتدع الناس أي شيء يهبهم « الشعور » باليقين ، في غيبة اليقين الواقعي وسط عالم مزعزع محفوف بالمخاطر . ومن الممكن أن تُعطى تربيةُ هـذا الشعور في الإنسان ، الشجاعةَ والثقة ، بشرط ألا يتجسم إلى حد الوهم ، وأن ييسر له حمل أثقال الحياة بنجاح . ولـكننا لا نستطيع أن ننازع منازعة جدية في أنَّ هذه الحقيقة إذا كان أمرها كما ذكرنا مما يمكن أن تؤسس عليها فلسفة معقولة .

ولنرجع إلى مفهوم الفلسفة مرة أخرى ، فنقول : لا يمكن لأي ضرب من العمل — كما أشرنا أكثر من مرة — أن يعطي شيئا يقرب من اليقين المطلق ، فهو يقـدم تأمينا لا توكيدا . فالعمل خاضع دائما للمخاطرة ، أي لخطر الفساد . وعند ما شرع الناس يتأملون فلسفيا بدا لهم من الخطر الشديد أن يتركوا القيم تحت رحمة الأفعال التي لا نتأكد أبدا من نتائجها . هذا التزعزع قد يكون صحيحا بالنسبة للوجود التجريبي ، الوجود في عالم الحس والظواهر ، ولـكن هـذا اللايقين ذاته كان يجعلنا في أمسّ الحاجة إلى أن يكون للخيرات المثالية عن طريق معرفة من نوع مؤكد موضعٌ لا يمحى ولا يقهر في عالم الواقع الأقصى . وهنا على الأقل قد نظن أن الناس قد فـكروا . واليوم يجد كثير من الناس عزاء غريبا في وجه القيم المشـكوك فيها غير

الثابتة الموجودة فى الخبرة الواقعة ، وذلك بوضع صورة كاملة من الخير فى عالم الماهية ، إن لم يكن فى سماء وراء السموات الدنيا ، على حين أن سلطتهم ، بَلْهَ وجودَهم ، ثابتة تمام الثبات .

وبدلا من أن نسأل إلى أى حد تكون هذه العملية من قبيل التعويض الذى جعلنا علم النفس الحديث على ألفة به ، سنبحث فى أثرها على الفلسفة . ولن ينكر أحد فيما أزعم أن الهدف الرئيسى من تلك الفلسفات التى سميتها كلاسية هو بيان أن الحقائقَ التى هى موضوعات أسمى معرفةٍ وأكثرها ضرورةً، موهوبةٌ كذلك بالقيم الناظرة لما نأمل فيه ونعجب به ونستحسنه . ويمكن أن نقول إن هذا هو لبُّ المثاليات الفلسفية القديمة . فهناك دَفْعة تتمتع بشرف خاص فى الفلسفات التى تظن أن وظيفتها الخاصة بها منح شهادة فكرية أو عقلية للحقيقة الأونتولوجية للقيم العليا . ومن العسير على الناس أن يروا الرغبة والإختيار يُزْفعان على الخير ويفشلان مع ذلك، دون أن يتصوروا عالماً يسود فيه الخير تماماً ويكون مطابقا لحقيقةٍ تقوم فيها كل قوة مطلقة. وعندئذ ينسب فشل الحياة الواقعة وفسادها إما إلى أن هذا العالم متناه ظاهريا ، محسوس أكثر منه حقيقيا ، وإما إلى ضعف إدراكنا المحدود ، الذى يعجز عن رؤية أنَّ الفرق بين الوجود والقيمة إنما هو فرقٌ خداع ، وأن صاحب البصر الأكمل سيرى الشر الجزئى عنصراً فى خير كامل . وبذلك تكون وظيفة الفلسفة أن تضع بالجدل القائم فيما نفترض على مقدمات بيِّنة بذاتها عالماً يتحد فيه موضوعُ أكمل يقينٍ عقلى مع موضوع أفضل أملٍ قلبى . ويصبح بذلك اندماج الخير والحق مع وحدة وامتلاء الوجود هدف الفلسفة الكلاسية .

قد يبدو لنا هذا الموقف غريبا لو لم يكن مألوفاً . فالنشاط العملى يُطْرَدُ إلى عالم ذى مرتبة دنيا من الحقيقة . والرغبة إنما توجد حيث يفتقد شىء مّا ، ومن ثَمَّ

كان وجودها آية على نقص « الوجود » Being . من أجل ذلك ينبغى أن يلجأ المرء إلى العقل الخالى من العاطفة يلتمس فيه الحقيقة الكاملة واليقين التام . ومع ذلك فإنّ اهتمام الفلسفة الرئيسى هو إثبات أنّ الخصائص الجوهرية للحقيقة ، التى هى موضوع المعرفة الخالصة ، هى بالضبط تلك الخصائص التى تكتسب معنى فى صلتها بالعاطفة والرغبة والاختيار . أفبعد أن حطت المعرفة من شأن الأمور العملية لكى ترفع من شأنها هى ، تنقلب فتصبح مهمتها الرئيسية البرهان على أن القيم المتعلقة بالنشاط العملى لها حقيقة مؤكدة ودائمة على الإطلاق ! وهل نعجز عن إدراك السخرية فى موقف تتأخر فيه الرغبة والعاطفة إلى موضع أدنى من كل وجه من المعرفة على حين أنه فى نفس الوقت تؤخذ أهم مشكلة تتصل بأسمى معرفة وأكملها على أنها وجود الشر ، أى الرغبات الضالة والفاسدة ؟

ومع ذلك فالتناقض الذى أثرناه أكثر من أن يكون مجرد تناقض فكرى . ولو أنه كان نظريا بحتا لكان مغتفراً دون ضرر إلى النتائج العملية : ولكن مايهمنا جميعا كبشر هو على التحديد أعظم ضمان تبلغه القيم فى الوجود المحسوس . إنّ الظن بأن القيم غير المستقرة المتقلبة فى العالم الذى نعيش فيه آمنةٌ أبداً فى عالم أعلى (مما يبرهن عليه العقل ولكن لا نستطيع تجربته) ، وأن جميع الخيرات التى تنهزم هنا تنتصر هناك ، قد يهب العزاء للمحزون ، ولكن ذلك لا يغير واقع الموقف بأى حال . إنّ الفصل الذى قام بين النظر والعمل ، وما تبع ذلك من استبدال البحث العقلى لبلوغ التوكيد المطلق بالجهد العملى لجعل الخير أكثر أمناً فى الخبرة ، قد حوّل الأنظار وشتت الجهود عن مهمة لو تمت لأفضت إلى نتائج محدودة .

وأعظم مسألة تحقق الأمن المحسوس للقيم ترجع إلى تكميل « مناهج » العمل ، فالنشاط لمجرد النشاط ، والسعى الأعمى ، لا يخطوان بنا إلى الأمام . وليس تنظيم

الظروف التى تعتمد النتائج عليها ممكنا إلا بالعمل ، وإنما يكون ذلك بالعمل الذى يهتدى بالذكاء الذى يحيط بالظروف علماً ويلاحظ ما فيهـا من علاقات التتابع ، والذى يضع فى ضوء هذه المعرفة الخطط ويقوم بتنفيذها . أما القول بأن الفكر منفصلًا عن العمل يمكن أن يضمن اليقين الكامل فيما يختص بمنزلة الخير الأقصى فلا يعين على حل المشكلة الرئيسية الخاصة بنمو الطرق البصيرة للتنظيم . بل الأولى أنه يثبط المجهود الذى يبذل فى هذا الاتجاه ويرشده . وهذه أهم دعوى تقال عن التراث الفلسفى الكلاسى وهى دعوى تثير هذا السؤال وهو : العلاقة التى تقوم بين العمل والمعرفة فى الواقع ، وهل البحث عن اليقين بوسائل أخرى خلاف العمل البصير لا يدل على انحراف مضر للفكر عن وظيفته الخاصة به . إنها تثير مسألة بلوغ الإنسان اليوم درجةً كافية من السيطرة على مناهج المعرفة وفنون السلوك العملى ، بحيث يصبح التغيير الجوهرى فى تصوراتنا عن المعرفة والعمل ممكنـا وضروريا على حد سواء .

أما أنّ المعرفة بحسب طرائق البحث العلمية فى الوقت الحاضر قد هجرت تماماً الفصل المأثور بين المعرفة والعمل ، وأنّ الطريقة التجريبية من شأنها أن تضع العمل قَلْبَ المعرفة ، فهى قضية سنعنى بها فى الفصول القادمة . ماذا يحدث للفلسفة لو أنها سلمت بقلبٍ صادق مثل هذا التسليم ؟ وماذا تكون وظيفتها لو توقفت عن الاشتغال ببحث مشكلة الحقيقة والمعرفة على الإطلاق ؟ ستكون وظيفتها تيسير التفاعل المثمر بين معتقداتنا العقلية ، معتقداتنا القائمة على أكثر طرق البحث اعتمادا ، وبين معتقداتنا العملية عن القيم والأهداف والغايات التى ينبغى أن تضبط سلوك الإنسان فى الأمور التى لها شأن إنسانى واسع حر .

مثل هـذه النظرة ترفض الفكرة التقليدية القائلة بأن الفعل أدنى بالذات من

المعرفة ، والتى تؤثر الثابت على المتغير . وتتطلب هذه النظرة الاعتقاد بأنَّ الأمن الذى نبلغه عن طريق السيطرة الفعالة أعظم من يقين النظر منزلةً . وذلك لايستلزم أن يكون الفعل أعلى من المعرفة وأفضل منها ، وأن يكون العمل أسمى بذاته من الفكر فالتفاعل الدائم المثمر بين المعرفة والعمل شيء مختلف تماماً عن التسامى بالنشاط لذاته . والفعل الذى توجهه المعرفة عبارة عن منهج ووسيلة لاغاية . والهدف والغاية هو تجسد القيم تجسداً أكثر أمنا وأعظم حرية وأوسع مدى فى الخبرة عن طريق تلك السيطرة الفعالة للأمور التى إنما تصبح ممكنة بالمعرفة وحدها [1] .

ومن هذه الوجهة من النظر تتعلق المشكلة الفلسفية « بالتفاعل » بين أحكامنا عن الغايات المطلوبة و بين معرفة الوسائل لتحقيقها . فكما أنَّ مسألة تقدم المعرفة فى العلم هى مسألة « ماذا نعمل » : ما التجارب التى نؤديها ، ما الأجهزة التى نخترعها ونستخدمها ، ماالتقديرات التى يجب حسابها ، مافروع الرياضة التى نستخدمها و يجب علينا تكميلها ، كذلك مشكلة العمل هى : ماذا نحتاج إليه كى « نعرف » ، وكيف نظفر بتلك المعرفة وكيف نطبقها .

ومن العادات السهلة والشائعة تمام الشيوع الخلط بين التقسيم الشخصى للعمل و بين عزل الوظيفة عن المعنى ؛ فالبشر كأفراد يميلون إلى الانغماس إما فى مزاولة التفكير و إما فى مزاولة مهنة أوحرفة أوعمل اجتماعى أوفن جميل ، وكل فريق من الفريقين يسلم بالجانب الذى يركن إليه تسليما . ومع ذلك فأصحاب النظر وأصحاب العمل كثيراً ما يشتبكون فى منازعات لاطائل تحتها عن مهمة كل منهما ، ثم تجمد

---

(١) هناك ميل كرد فعل للحط الذى استمر دهرا من شأن العمل على حساب المعرفة التأملية إلى قلب المسألة ببساطة رأساً على عقب . ولكن جوهر الأداتية البرجماتية هو النظر إلى « كلا » المعرفة والعمل كوسيلة لتأمين الخيرات — السامى من كل نوع — فى الوجود المجرب .

الاختلافات الشخصية للادعاءات وتصبح اختلافاً ذاتيا بين المعرفة والعمل .

ولو نظر أحدنا إلى تاريخ المعرفة لاتضح له أن الناس فى بدء أمرهم حاولوا أن يعرفوا ، إذ كان لابد لهم أن يفعلوا ذلك كى يعيشوا . فقد اضطر الإنسان فى غيبة تلك الهداية العضوية الموهوبة للحيوانات الأخرى بحكم بِنْيتها أن يستكشف مايدور حوله ، ولم يتيسر له ذلك إلا ببحث البيئة التى تكوِّن وسائل سلوكه ومايلاقيه من صعاب ومايترتب على ذلك من نتائج . ولم يكن للرغبة فى الفهم الفكرى أو المَعْرِفى أى معنى اللهم إلا أن يكون سبيلا للحصول على أمن أعظم فيما يختص بنتائج العمل. وفضلا عن ذلك فإنه حتى بعد ظهور الفراغ وتمكن بعض الناس من اصطناع المعرفة حرفةً لهم أو صناعتهم الخاصة ، فإنَّ « مجرد » اللايقين النظرى يستمر ولا معنى له .

سيثير هذا القول الاحتجاج ، ولكن يتضح من الفحص أنه من العسير وجود حالة من اللايقين الفكرى الخالص ، أى حالة لايتعلق بها شيء على الإطلاق . ولعل أقرب شيء إلى مانحن بصدده هو تلك القصة المشهورة عن الحاكم الشرقى الذى امتنع عن حضور سباق الخيل بحجة أنه من المعروف عنده أن أحد الخيل سيجرى أسرع من غيره . ويمكن القول بأن لايقينه عن أى الخيل سيسبق الباقية كان لايقينا فكريا خالصاً ، غير أنه لم يترتب شيء على هذه القصة ، فلم تبعث أى فضول ؛ ولم يُبْذل أى جهد لتبديد اللايقين .

بعبارة أخرى لم يحفل هذا الحاكم ، ولم يكن للمسألة عنده أى فرق . ومن البديهيات المسلمة أنه لاأحد يحفل بـ « أى » لايقين أو يقين نظرى مجرداً عن أى شيء آخر ، إذ بمقتضى التعريف ماذام نظريا « مطلقا » فلا يترتب على الأمر أى فرق .

إن العدول عن هــذه القضية ضريبة نقدمها لهــذه الحقيقة وهى أن الفــكرى والعملى مرتبطان فى الواقع أشد الارتباط . ومن أجل ذلك عند ما نتخيل أننا نفكر فى شك نظرى مجرد فإننا نهرب بغير شعور إلى بعض النتائج التى تتعلق به . إننا نفــكر فى اللايقين الذى ينشأ فى طريق البحث ، وفى هــذه الحالة إلى أن يحل اللايقين فإنه يقف عقبة فى تقدم البحث ـ وهو أمر عملى واضح مادام يتطلب نتائج والسبيل إلى إحداثها . ولو أننا لم يكن لنا رغبات ولاأغراض فعندئذ يـكون من البديهيات المسلمة أنَّ حالة مَّا لن تـكون خيراً من حالة أخرى ، بل هما على حد سواء . وأولئك الذين أقاموا تلك الآراء بالبرهنة على أن « الوجود المطلق » يحوى فى ذاته من قبل فى أمان أزلى جميع القيم كان اهتمامهم بهذه الحقيقة : وهى أنه بينما أن البرهان لن يحدث أى فرق فى الوجود المحسوس لهذه القيم ـ اللهم إلا فى توهين المجهود لتوليدها والاحتفاظ بها ـ فإنه يحدث فرقاً فى اتجاهاتهم الشخصية : بإحداث شعور بالراحة أوالتخلص من المسئولية ، أى الشعور « بإجازة أخلاقية » « Moral holiday » ، رأى فيها بعض الفلاسفة التمييز بين الأخلاق والدين .

مثل هذه الاعتبارات تُفْضى إلى أن الأساس الأقصى للبحث عن يقين عقلى هو الحاجة إلى الأمن فى نتائج العمل . حقًّا يبادر الناس بإقناع أنفسهم أنهم مخلصون لليقين الفــكرى لذاته . وهم فى الواقع يحتاجون إليه بسبب أثره على سلامة مايرغبونه ويُقدرونه . فالحاجة إلى حماية العمــل وإنجاحه خلقت الحاجة إلى ضمان صحة الاعتقادات الفــكرية .

وبعد أن أنشأت طبقة فــكرية متميزة ، طبقة تملك الفراغ ومصونة إلى حد كبير من المخاطر الجدية التى تدهم جمهور الناس ، شرع أفرادها يمجدون وظيفتهم . ومادامت الآلام التى نعانيها فى العمل والعناية به لايمكن أن يحقق تمام اليقين ،

فقد افتتن الناس بالمعرفة بديلا عنه ، ولكنهم استمروا فى أداء صغائر الأمور ، أى التكنيكية نسبيًا والمهنية والنفعية ، يلجأون إلى تحسين مناهجهم فى العمل ليظفروا بنتائج أوكد . أما فى الأمور العظيمة القيمة فمن العسير الحصول على المعرفة المطلوبة، وتحسين المناهج عملية بطيئة إنما تتحقق بتعاون جهود أفراد كثيرين . والفنون التى يجب أن تصنع وتنمى هى الفنون الاجتماعية . والفرد بنفسه لايستطيع أن يعمل إلا الشىء اليسير لتنظيم الظروف التى تجعل القيم الهامة أكثر أمناً ، ولوأنه يستطيع بالفطنة و بالمعرفة الخاصة أن يفعل الشىء الكثير لتحقيق أهدافه الخاصة — إذا واتاه الحظ المناسب .

وهكذا نشأ المثل الأعلى ليقينٍ وحقيقةٍ مَعْرِفَتِيَّيْن لا صلة لهما بالعمل ، وممدوحين لفقدانها هذه الصلة ، وذلك بسبب ضجر الفرد و بسبب كفايته الذاتية فى ذلك الضرب من التفكير الذى لايتطلب أى عمل ، كما بيَّن أرسطو . واستُكمل هذا المذهب عمليا بزيادة الاعتماد على السلطة والعقيدة فى الأمور ذات القيمة العليا ، على حين اعتمد الناس على زيادة المعرفة المتخصصة فى أمور الحياة اليومية ، و بوجه خاص الأمور الاقتصادية . فكما أنَّ الاعتقاد فى أداء طقوس سحرية يدفع البذور إلى تمام الازدهار ممـا يقتل الميل إلى البحث عن الأسباب الطبيعية وآثارها ، كذلك التسليم بالقواعد الدجماطيقية كأساس للسلوك فى التربية والأخلاق والأمور الاجتماعية يُضْعف الدافع للكشف عن الظروف الداخلة فى تكوين الخطط البصيرة .

قد يكون من الجارى إلى حد مَّا على الألسن أن نتحدث عن الأزمة الناجمة عن تقدم العلوم الطبيعية فى القرون القليلة الماضيــة ، فإن تلك الأزمة ترجع — فيما يقال — إلى التنافر بين نتائج العلوم الطبيعية عن العالم الذى نعيش فيه و بين عالم القيم

العليا والصفات المثالية والروحيــة التى لا تعتمد فى شىء على العلم الطبيعى . فالعــلم الحديث قد جرد ـ كما يُقال ـ العالم من الصفات التى كانت تخلع عليه الجمال وتجعله أنيسا للبشر ، وحرم الطبيعة من كل تطلع إلى الأهداف وكل إيثار لعمل الخــير ، وقدم الطبيعــة إلينا كمسرح لجزئيات طبيعيــة محايدة تســير طبقا لقوانين رياضية وميكانيــكية .

هذا الأثر للعلم الحديث ، فيما ذاع عنــه بالباطل ، هو الذى حدد المشكلات الرئيسية للفلسفة الحديثة . كيف يجب أنْ نقبل العلم ونحتفظ مع ذلك بعــالم القيم ؟ ويكوِّن هذا السؤال الصيغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين . فبدلا من اشتغال بال الفلاسفة بتنافر علم الفلك مع الاعتقادات الدينية القديمة عن السماء ورفع المسيح ، أو بالاختلاف بين الآثار الجيولوجية ورواية الخلق فى سفر التــكوين ، اضطرب عقلهم أمام تلك الفجوة القائمة بين المبادئ الأساسية للعالم الطبيعى و بين حقيقة القيم التى ينبغى للناس أن ينظموا حياتهم بحسبها .

من أجل ذلك شرع الفلاسفة يتوسطون ، باحثين عن ائتلاف مَّا يقوم وراء التنافر الظاهر . ونحن نعرف أن تيار الفلسفة الحديثة حاول الوصول إلى النظريات الخاصة بطبيعة الــكون عن طريق نظريات تختص بطبيعة المعرفة ــ وهى طريقة تقلب رأساً على عقب منهج القدماء الذى كان فيما يبدو أكثر حكمة ، إذْ كانوا يقيمون نتائجهم عن المعرفة على طبيعة الــكون الذى تحدث المعرفة فيه . و « الأزمة » التى كنا نتحدث الآن عنها إنما ترجع إلى هذا الانقلاب .

وما دام العلم هو الذى أحدث هذا الاضطراب فينبغى أن نلتمس العلاج فى فحص طبيعة المعرفة والظروف التى تجعل العلم ممــكنا . فإذا أمكن بيان أن شروط إمكان المعرفة ذات صفة مثالية وعقلية ، فقد يمكن أن يتقرر بسهولة التخــلى عن

كوسمولوجيا مثالية فى الطبيعة ، كما ذهب إلى ذلك بعض الفلاسفة . فالعالم الطبيعى يمكن أن يخضع للمادة والميكانيكية مادمنا متأكدين أن أساس المادة والميكانيكية موجود فى عقل لامادى . كان ذلك السمةَ المميزةَ لطريق الفلسفات الروحية الحديثة منذ زمان كانط ، بل الحق منذ زمان ديكارت الذى كان أول من أحس بحدة المشكلة الداخلة فى التوفيق بين نتائج العلم والاعتقادات الدينية والأخلاقية التقليدية .

ولو أن أحدنا سأل : لم هذا الجهد الشديد للتوفيق بين نتائج العلم الطبيعى وحقيقة القيم ؟ لافترض أن سؤاله علامة على غاية السذاجة إن لم يكن آية على فجاجة الإدراك . أو سأل : لم يجب أن تبدو أى زيادة فى المعرفة كأنها تهديد لما نقدره ونعجب به ونمتدحه ؟ ولم لا يجب الشروع فى استخدام مكاسبنا العلمية لتحسين أحكامنا عن القيم وتنظيم أفعالنا بحيث نجعل القيم أكثر أمناً وأوسع مشاركة فى الوجود ؟ .

وإنى مستعد أن أخاطر بالاتهام بالسذاجة فى سبيل تجلية الفرق الذى كنا نتحدث عنه . فلو أن الناس قد ربطوا أفكارهم عن القيم بالنشاط العملى بدلا من ربطها بمعرفة « الوجود » السابق مااضطربوا بإزاء كشوف العلم ، بل لرحبوا بها ، لأن أى شىء مؤكد عن بناء الظروف الموجودة حاليا سيكون مُعينا دون شك على إبداء الرأى عن الأمور التى نعزها ونسعى إلى تكميلها ، وسيرشدنا إلى الوسائل التى نستخدمها لتحقيقها . غير أنه طبقا للتراث الدينى والفلسفى فى أوربا ارتبط الوضع الصحيح لجميع القيم العليا ، قيم الخير والحق والجمال ، بأنها صفات لموجودٍ أعلى مطلق، هو الله . ومضى كل شىء على مايرام مادام كل ما كان يسمى بالعلم الطبيعى لايمس هذا التصور . وإنما نشأ الاضطراب حين توقف العلم عن إعلان امتلاك موضوعات

المعرفة لأى صفة من تلك الصفات . وعندئذ كان لابد من ابتداع طريقة مّا للبرهنة عليها .

فالغرض من ذلك السؤال الذى كان فيما يبدو غليظا هو توضيح الفرق الأساسى الحاصل عندما ننظر إلى مشكلة القيم على أنها مرتبطة بمشكلة السلوك البصير . فإذا كانت صحة الاعتقادات والأحكام عن القيم تعتمد على نتائج العمل الذى نؤديه لصالحها ، وإذا هجرنا الصلة المزعومة بين القيم والمعرفة التى يمكن بيانها منعزلة عن النشاط ، كانت مشكلةُ العلاقةِ الذاتية بين العلم والقيم صناعيةً تماماً . وقد يوضع بدلها طائفة من المشكلات العملية وهى : كيف سنستخدم مانعرف لتوجيه بناء اعتقاداتنا عن القيم ، وكيف سنوجه سلوكنا العملى لاختبار هذه الاعتقادات والعمل على ابتداع اعتقادات أفضل منها ؟ ويبدو أن هذا السؤال هو بالضبط ما كنا نسأله دائما تجريبيا : ماذا سنعمل كى نجعل الأشياء التى لها قيمة أكثر أمنا فى الوجود ؟ ونحن نقترب من جواب المشكلة بجميع المزايا التى زودتنا بها زيادة المعرفة بالشروط والعلاقات التى يجب على هذا العمل أن يتقدم فى ظلها .

ولكن ثقل أعظم تراث الفكر السلفى أثراً وسلطةً استمر ملقى أكثر من ألفى عام فى الكفة الأخرى من الميزان ، إذ اقتصر على مشكلة إثبات عقلى محض (لعل ذلك بالوحى ، ولعله بالحدس ، ولعله بالعقل) لحقيقة الحق والجمال والخير باعتبار أنها حقائق ثابتة . وفى مقابل مثل هذا المذهب تكوّن نتائج العلم الطبيعى مواد مشكلة خطيرة . فقد رفعت الدعوى أمام « محكمة المعرفة » فأصدرت حكمها ضدها . فهناك نظامان متنافسان يجب أن يُسوّى بين دعوى كل منهما . والأزمة فى الثقافة المعاصرة وما نجده فيها من خلط ونزاع إنما نشأت من تقسيم السلطة ؛ فالبحث العلمى يبدو أنه يخبرنا شيئا ، والاعتقادات التقليدية عن الأهداف والمثل العليا صاحبة

السلطان على السلوك تخبرنا شيئاً آخر مختلفا كل الاختلاف . وتنشأ مشكلة التوفيق وتستمر لسبب واحد فقط : فما دامت الآراء تستمر فى القول بأن المعرفة كشف عن الحقيقة، الحقيقة السابقة على المعرفة والمستقلة عنها ، وأنّ المعرفة مستقلةٌ عن غرض السيطرة على الأشياء المجربة ، فإن إخفاق العلم الطبيعى فى أن يكشف القيم الهامة فى موضوعاته سيكون صدمةً لنا . أما أولئك الذين يعنون عناية جدية بصحة القيمة وما لها من سلطة فسيحملون المشكلة على كاهلهم . فما دامت الفكرة سائدة بأن القيم إنما هى حقيقية وصحيحة بشرط أن تكون خصائص للموجود مستقلة عن عمل الإنسان ، وما دمنا نفترض أن حقها فى تنظيم العمل يتوقف على استقلالها عن العمل ، سنحتاج إلى خطط لإثبات أنّ القيم على الرغم من مكتشفات العلم صحيحةٌ وأنها أوصافٌ معروفة للحقيقة فى ذاتها . ذلك أن الناس لن يسلموا بسهولة كل توجيه لمنظم للعمل ، فإذا منعوا من التماس معاييره فى مجرى التجربة فسيلتمسون هذه المعايير فى شىء آخر إلا يكن فى الوحى فهو فى ملاذ عقل فائق على التجربة .

هذا إذن هو موضع النزاع الأساسى فى الفلسفة الحاضرة . هل ثمة مايسوغ هذا المذهب : وهو أن المعرفة صحيحةٌ بمقدار ماتكون كشفا عن أنواع سابقة من الوجود أو عن « الموجود » ؟ وهل ثمة مايسوغ هذا المذهب : وهو أن الأهداف والأغراض المنظمة إنما تكون صحيحة حين يتبين أنها خصائص لأشياء منعزلة عن العمل الإنسانى سواء أكانت هذه الأشياء موجودات أم ماهيات ؟ وقد نقترح أن نبدأ بشكل آخر فنقول : إنّ الرغبات والعواطف والمحبوبات والحاجات والاهتمامات توجد على الأقل فى الخبرة الإنسانية ، فهى مميزات لها . والمعرفة الخاصة بالطبيعة توجد كذلك. فما الذى تستلزمه هذه المعرفة وتفضى إليه فيما يختص بتوجيه حياتنا العاطفية والإرادية ؟ وعلى أى نحو ستحصل حياتنا العاطفية والإرادية على ماهو معروف لتستخدمه ؟

هذه الأسئلة الأخيرة لاتبدو فى نظر كثير من المفكرين متصفة بالاعتبار الذى كان ينسب لمشكلات الفلسفة التقليدية . إنها أسئلة تقريبية وليست نهائية . فهى لاتتعلق بالوجود والمعرفة « فى ذاتهما » وبوجه عام ، بل بحالة الوجود فى أوقات ومواضع معينة ، وبحالة العاطفة والخطط والأغراض تحت ظروف محسوسة . إنها لاتختص بتخطيط نظرية عامة عن الحقيقة ، عن المعرفة والقيمة مرة واحدة لاتتكرر ، ولكنها تختص بالكشف عن الاعتقادات الصحيحة عن الوجود بحسب سريان هذه الاعتقادات فى الواقع ، وكيف يمكن أن تعمل عملا فعّالا مثمراً فى صلتها بالمشكلات العملية الضرورية فى الحياة الواقعية .

ويسير الناس فى الوقت الحاضر دون تردد محتذين هذه الخطوط فى الميادين المحدودة والتكنيكية ؛ فهم لايفكرون فى التكنولوجيا والهندسة والطب أن يعملوا بأى طريقة أخرى . والمعرفة المتزايدة عن الطبيعة وظروفها لاتثير مشكلة حقيقة قيمة الصحة أو وسائل الانتقال بوجه عام ، ولو أنها قد تشكك فى حقيقة بعض الأفكار التى كان الناس فى الماضى يتصورونها عن طبيعة الصحة والانتقال ، وعن أفضل الوسائل لبلوغ هذه المنافع فى الواقع .

وقد أمدنا العلم فى مثل هذه الأمور بالوسائل التى يمكن بوساطتها أن نحكم على حاجاتنا حكما أفضل ، كما ساعد على تكوين الآلات والعمليات التى تحققها . ومن الواضح أن هذا الصنيع نفسه لم يحدث للفنون الأخلاقية والتى تمتاز بأنها إنسانية . وههنا مشكلة أكبر الظن أنها تشغل بال الفلاسفة :

لماذا لم تظفر الفنون المتعلقة بالقيم الإنسانية الأوسع والأوفر والأكثر تميزا بالتخاص والانتشار الحاصلين للفنون التكنيكية ؟ أيمكن القول بصفة جدية إن ذلك لأن العلم الطبيعى قد حجب عنا هذا النوع من العالم الذى كشفه لنا ؟ من السهل أن

نرى أن هـذه الـكشوف معادية لبعض الاعتقادات عن القيم التى ذاع التسليم بها ، وذات المنزلة ، والتى تشبعت تشبعا عميقا بالعاطفة ، والتى تبطىء النظم صاحبة السلطان كما يبطىء جمود الناس وعاطفتهم فى النزول عنها .

ولـكن هـذا التسليم الذى يفرض نفسه عمليا بعيدٌ عن استبعاد تـكوين اعتقادات جديدة عن الأمور التى يمجدها الناس و يقدرونها فى ولائهم الأسمى للعمل . والصعوبة التى نلقاها فى الطريق صعوبة عملية ، صعوبة اجتماعية تتعلق بنظم التربية ومناهجها وأغراضها لا بالعلم أو بالقيم . وفى ظل مثل هـذه الظروف يبـدو أن أول مشكلة تواجه الفلسفة هى تخليص نفسها من مسئولية الدفاع عن المذهب القائل بأن الحل الأقصى هو البحث عن وجود سابق للقيم ، وأن وظيفتها بعـد ذلك هى توضيح المراجعات والتجديدات التى يجب أن تنال الأحكام التقليدية عن القيمة . فإذا فعلت الفلسفة ذلك أصبحت فى وضعٍ يُمَـكِّنها من الاضطلاع بمهمة أكثر وضعية ، وهى تقرير الأفـكار عن القيم التى قد تصلح أساساً لتوحيد السلوك الإنسانى توحيدا جديدا .

ونرجع مرة أخرى إلى هذه الحقيقة ؛ وهى أن الحل الصحيح ليس فى أن بعض القيم المرتبطة بالتقاليد والنظم لها وجود سابق (سواء أكان ذلك عن الوجود أم الماهية) ، بل فى الأحكام المحسوسة التى يجب علينا تـكوينها عن الغايات والوسائل فى تنظيم السلوك العملى . إن التأكيد الذى ألقى على جانب المسألة الأولى ، من ابتداع معتقدات عن الطريقة التى بها تـكون القيم موجودة فى الواقع وجودا سابقا مستقلة عما نفعله ، وهى معتقدات سعت إلى الفلسفة تطلب معونتها فأجابت مسعاها، كل ذلك ولَّد فى وجه صفة العلم المتغيرة اضطراب الإرادة وعجزها وتوقفها . ولو أن الناس تعلموا التفـكير فى القيم الإنسانية الواسعة كما تعلموا اليوم أن يفـكروا

فى الأمور الواقعة فى نطاق الفنون التكنيكية ، لاختلف موقفنا الحاضر كله فى أكبر الظن اختلافا تاما ، إذ كانت العناية التى وجهت لتحقيق يقين نظرى خالص عن تلك القيم قد وجهت لتكميل الفنون التى بها نحكم على تلك القيم ونجاهد فى سبيلها .

انغمسْ لحظةً فى سَبْحَةٍ من خيال ، وافرضْ أنَّ الناس قد نشأوا يتعلمون تعلما منظما الاعتقاد بأن وجود القيم لا يمكن أن يكون عرضيا ضيقاً مزعزعا بسبب النشاط الإنسانى الموجه بأفضل معرفة ممكنة . وافرضْ كذلك أنَّ الناس قد نشأوا يتعلمون الاعتقاد أن أهم شيء ليس أن يكونوا شخصيا على « حق » فى صلتهم بصاحب هذه القيم وضامنها ، بل أن يصدروا أحكامهم ويسيروا فى نشاطهم على أساس النتائج العامة الموضوعية المشتركة . تخيل هذه الأمور ثم تخيل بعد ذلك ماذا يكون الموقف الحاضر .

ولو أن هذه الافتراضات نظرية إلا أنها تصلح لإبراز أهمية النقطة الوحيدة الذى خصصنا هذا الفصل لبيانها . لاشك أن منهج العلم ونتائجه قد غزت كثيرا من اعتقاداتنا العزيزة عن الأمور التى نسلم بأنها أعظم قيمة ، فكانت ثمرة هذا النزاع قيام أزمة ثقافية حقيقية . إنها أزمة ثقافية واجتماعية ذات صفة تاريخية وزمانية ، وليست مشكلة توافق بين خواص الحقيقة . ومع ذلك فقد آثرت الفلسفة الحديثة فى الأغلب أن تعالجها على أنها مسألة تتعلق بكيفية حصول الحقائق المفروض أنها موضوع العلم على الخصائص الرياضية والميكانيكية المعينة لها فى العلم الطبيعى ، على حين أن عالم الحقيقة القصوى مع ذلك يمكن أن يتصف بصفات نقول عنها إنها مثالية وروحية . أما المشكلة الثقافية فإنها تختص بما ينبغى أن يُعمَل من نقد محدود وما ينبغى أن يؤدى من إعادة التوافق . والفلسفة الراغبة فى هجر مهمتها المزعومة من

معرفة الحقيقة المطلقة والاقتصار على أداء وظيفة إنسانية قريبة قد تكون ذات عون كبير فى هذه المهمة . وقد نشك أيمكن للفلسفة أن تتابع إلى ما لانهاية مهمة السعى فى بيان أنّ نتائج العلم حين تُؤَوَّل تأويلا صحيحا لاتدل على ما يبدو أنها تعنيه ، أو مهمة إثبات عن طريق فحص إمكانيات المعرفة وحدودها أنها فى نهاية الأمر تعتمد على أساس مطابق للاعتقادات التقليدية عن القيم .

وما دام الأصل فى مفهوم الفلسفة التقليدى هو الفصل الذى حدث بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل ، فمن حقنا أن نوجه العناية إلى مشكلة هـذا الانفصال . وسنسعى أساساً لبيان كيف أن الطرق الحالية للمعرفة المؤولة طبقا لنموذج البحث التجريبى تلغى العزلة بين المعرفة وبين الفعل الخارجى . وقبل أن ننصرف إلى هـذه المحاولة سنبين فى الفصل المقبل إلى أى حد اجتهدت الفلسفة الحديثة أن توفق بين مذهبين من الاعتقاد أحدهما يتصل بموضوعات المعرفة والآخر يتعلق بموضوعات القيم المثالية .

الفصل الثالث

الصراع بين السلطات

الدعوى التى يعرضها الفصل الحاضر هى أن الفلسفة الحديثة ، ونقصد بالفلسفة الحديثة تلك التى تأثرت بالعلم الطبيعى الجديد ، قد انطوت فى ذاتها على تقسيم باطن . ذلك أنها حاولت أن تجمع بين التسليم بنتائج البحث العلمى فيما يختص بالعالم الطبيعى و بين التسليم بمذاهب عن طبيعة العقل والمعرفة نشأت قبل أن يوجد هـذا الذى نسميه البحث التجريبى المنظم . و إذ كان بين هذين النظامين تنافر طبيعى ، فقد أخفقت بإطراد أفضل جهود الفلسفة بسبب ما فيها من تصنع ومنازعات جدلية . و يعنينا فى هـذا الصدد مشكلة واحـدة من جملة المشكلات المتصنعة التى فرضتها الفلسفة على نفسها ، ألا وهى تلك المشكلة التى عرضنا لها فى الفصل السابق بوجه عام . إنها الحاجة المزعومة للتوفيق أو للملاءمة بشكل مّا بين ثمار المعرفة العلمية و بين صحة الأفـكار المتعلقة بالقيم .

أما الفـكر اليونانى الذى تفرعت عنه التصورات الفلسفية عن طبيعة المعرفة من أنها الامتلاك الوحيد الصحيح للحقيقة أو البصر بها ، فلم يتعرض لأسباب واضحة لهـذه المشكلة . فالفيزيقا فى الفـكر اليونانى كانت متناسقةً تناسقا تامًّا مع ميتافيزيقاه الذى كان غائيا وكيفيا . وتتجه الأشياء الطبيعية ذاتها من خلال تغييراتها نحو غايات مثالية هى الموضوعات الأخيرة لأسمى معرفة . ولم يكن العلم الطبيعى المتعلق بالتغير ممكنا إلا بسبب هـذه الحقيقة . فالعالم الطبيعى ممكن أن يُعْرف بمقدار

مايخضع مافيه من تغير لصور وماهيات ثابتة تامة كاملة . والظواهر الطبيعية فى شوقها لتحقيق هـذه الصور الأولية الـكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعْرَف ، أى أن تُعَرَّف وتُصَنَّف . وفضلا عن ذلك فهذه الصور المثالية تـكوِّن عقلا بكل ماله من « وجود » بالفعل تام كامل . والعلم بهذه الصور هو التمتع بالاتصال « بالوجود » الـكامل ، وبذلك يتمتع المرء بالسعادة القصوى . ذلك أنَّ الإنسان من جهة أنه كائن عاقل ، ومع ذلك كائن طبيعى ، فإنه يسعى كذلك إلى تحقيق غايته ، وهـذا التحقيق مطابقٌ لإدراك الوجود الحق الثابت . وبهذا الإدراك يرتفع الإنسان فوق تغيرات العالم الطبيعى ، ويصبح حاصلا على كمالٍ لا يعتريه نقص أو يتطرق إليه عدم. فالتعقل الخالص فى نقائه التام فوق الطبيعة الفيزيقية . ولـكن الإنسان بوجوده الجوهرى أى بتعقله فوق الطبيعة . فالحقيقة التى تحقق البحث عن اليقين العقلى تحقق كذلك الحصول بغير استحقاق على الخير الـكامل .

لقد ظهرت الحاجة إلى التوافق بين نتائج المعرفة وإدراك الخير المحض والتمتع به عند ما وجهت مناهج البحث الجديدة فى القرن السابع عشر التصورات عن العالم الطبيعى وجهةً جديدة تماماً .

ولقد قرر العلم الحديث منذ فجر تاريخه أنَّ غائية العلم الإغريقى زيادةٌ لاجدوى منها ومضرة ، وأن ذلك العلم كان على خطإ تام فى فـكرته عن هدف البحث العلمى ومنهجه ، وأنه دفع العقل إلى الطريق الباطل . ورفض العلم الحديث مذهب الصور المثالية ونبذها باعتبارها « غامضة خفية » فلما تقدم المنهج العلمى الجديد أصبح من الواضح وضوحا متزايدا أن مادة المعرفة ، بشرط أن نأخذ العلم على أنه الصورة النموذجية للمعرفة ، لا تقـدم أى سبب يسوغ نسبة تلك الـكمالات إلى موضوعات اليقين العقلى ، تلك الـكمالات التى كانت فى العلم الإغريقى خصائصها الجوهرية .

وفى الوقت نفسه لم يكن هناك ميل للخروج على التقليد الذى بمقتضاه ينبغى أن تحدد المعرفةُ الحالةَ الصحيحة للقيم . وهذا هو أصل المشكلة الدقيقة التى فرضت نفسها على الفلسفة الحديثة ، بمقدار قبولها لنتائج العلم الجديد مع احتفاظها كذلك من الفكر القديم بعناصر ثلاثة : الأول أن اليقين ، والأمن ، إنما يمكن وجودهما فى الثابت اللامتغير ؛ والثانى أن المعرفة هى الطريق الوحيد الموَصِّل لما هو ثابت يقينى بالذات ؛ والثالث أن النشاط العملى ضربٌ أدنى من الأشياء إنما يكون ضروريا بسبب طبيعة الإنسان الحيوانية وضرورة كسب المعاش من البيئة .

وفضلا عن ذلك فالفكر الحديث من أحد الوجوه الهامة بدأ بتوسيع الهوة بين القيم الذاتية لما هو حقيقى ، ومن ثَمَّ فهى لا تعتمد على العمل ، وبين تلك الأمور النافعة التى بحكم أنها أداة لغيرها فهى موضوعات النشاط العملى . ذلك أن الفكر الإغريقى لم يفصل بتاتا الفصل الحاد بين العالم العقلى الكامل والعالم الطبيعى . حقا هذا العالم الطبيعى أدنى وموبوء باللاوجود أو العدم ، ولكنه لم يقف فى ثنائية حادة بإزاء الحقيقة العليا الكاملة . لقد سلم الفكر الإغريقى بالحواس والبدن والطبيعة بضرب من التقوى الطبيعية ، ورأى فى الطبيعة سُلَّماً من الصور يرتفع درجة درجة حتى يبلغ الإلٰهى . أما النفس فهى الكمال الذى يحقق البدن ، كما أن العقل هو التحقيق الأعلى للصور المثالية التى تشتمل النفس عليها . وتتضمن الحواس فى داخل أنفسها صوراً لا تحتاج إلا أن تنتزع مما تراكم عليها من مادة حتى تكون بدايات صادقة لمعرفة أعلى .

وورثت الفلسفة الحديثة هذا الإطار من الأفكار اليونانية عن طبيعة المعرفة ، ولو أنها نبذت ما انتهت إليه من نتائج عن الأمور الطبيعية . غير أن الفلسفة الحديثة تلقت هذا الميراث عن طريق الديانة العبرانية والمسيحية . والعالم الطبيعى طبقا لهاتين

الديانتين ساقط فاسد . أما عند الإغريق فقد كان العنصر العقلى سامياً ويستطيع الإنسان أن يحصل على الخير بتحقيق كمال العقل . ومع نمو الدين تدخل العنصر الأخلاقى فأصبح أساسيا أكثر من العنصر العقلى . وأهم ما ترتب على ذلك هو علاقة الإرادة أكثر من العقل بالموجود الأعلى الكامل . فحدث بذلك انقلاب فى النظرة الخاصة بالعلاقات بين خصائص الموجود الكامل ، هذه الخصائص التى هى موضوع المعرفة الصادقة ، والخير التام والنعمة القصوى . وكانت التقوى طبقا للعوامل العبرانية التى اصطنعها اللاهوت المسيحى مُقَدمةً على كل شيء ، والخصائص العقلية تابعة لها . ولم يكن من الميسور أن يشارك العقل فى الوجود الكامل إلا حين يفتدى العقل نفسه أخلاقيا ويتطهر . ويبرز الفرق بين التراث اليونانى الخالص والتراث المسيحى فى عبارة الكردينال نيومان [1] : « تذهب الكنيسة إلى أنه من الأفضل أن يهبط الشمس والقمر من السماء ، وأن تسقط الأرض ، وأن يموت الذين على ظهرها جوعا بألموت أشد الألم ، من أن ترتكب نفس واحدة خطيئة صغرى » .

حين أقول إن الفلسفة الحديثة ورثت التراث اليونانى من خلال توسط الفكر المسيحى ، لست أعنى بذلك أنها اصطنعت كل ملامح النظرة المسيحية عن الطبيعة وعلاقتها بالله وخروج آدم من الجنة . على العكس تمتاز الفلسفة الحديثة بإحياء اهتمام اليونان بالطبيعة والمشاهدة الطبيعية وابتهاجهم بها . والأغلب أن المفكرين الذين تأثروا تأثرا عميقا بالعلم الحديث قد توقفوا عن الاعتقاد فى الوحى الإلهى باعتبار أنه السلطة القصوى ، وانضووا تحت لواء العقل الطبيعى بدلا من ذلك . غير أن المنزلة

---

(١) الكردينال جون هنرى نيومان (١٨٠١ – ١٨٩٠) كان بروتستانتيا ثم اعتنق المذهب الكاثوليكى ، وأصبح كاردينالا سنة ١٨٧٩ ، وكانت له مجادلات مشهورة مع البروتستانت ومع الروائى شارلس كنجزلى . وله كتب دينية كثيرة . [المترجم] .

العليا للخير باعتبار أنه خاصة من خصائص الحق الأقصى ظلت المقدمة المشتركة بين اليهود والكاثوليك والبروتستانت ، وهذه المنزلة إن لم يكن الوحى قد صرح بها فقد ضمنها « النور الطبيعى » للعقل . وضربت جذور هذا التراث الدينى إلى الأعماق فى الثقافة الأوربية بحيث لم يتخلص أحد من الفلاسفة من أثره اللهم إلا الشُكَّاك الخُلَّص . وفى هذا الاتجاه شقت الفلسفة الحديثة طريقها بتوسيع الهوة الموجودة بين القيم القصوى الأزلية و بين الأمور والمنافع الطبيعية .

أما المفكرون الذين ظلوا باقين داخل إطار التراث الكلاسيكى فقد ذهبوا إلى أن الكمال الخلقى ، وهو خاصة ذاتية للموجود المطلق ، يضع قانون السلوك الإنسانى ، فهو يكوِّن معيار جميع القيم الهامة الدائمة . والعقل ضرورى لوضع أساس الحقائق التى بدونها لا يمكن للملاحظات ـ أو للتجربة بوجه عام ـ أن تُكوِّن علماً . ولكنه مع ذلك أكثر ضرورة لمدنا بإدراك الغاية القصوى والقانون الثابت للسلوك الخلقى . وعندما اضطرب أمر السُلَّم الصاعد من الطبيعة إلى العقل ثم إلى الصور المثالية بالاعتقاد بأن موضوع العلم الطبيعى ليس إلا طبيعيا وميكانيكيا ، نشأ التقابل الثنائى بين المادة والروح ، بين الطبيعة وبين الغايات والخيرات القصوى . فالصفات والكمالات والغايات التى طردها العلم الجديد من الطبيعة لم تجد لها ملاذا وضمانا نهائياً إلا فى العالم الروحى الموجود فوق الطبيعة ، والذى كان مع ذلك منشأها وأساسها . ووظيفة العقل فى تحديد الخير والتمتع به لم تعد تكوِّن كمال الطبيعة ، التى أصبح لها وظيفة متميزة منفصلة . ذلك أنَّ التوتر الحادث عن التقابل بين الطبيعة والروح ـ على الرغم من وجود رابطة ضرورية بينهما ـ أنشأ جميع خصائص مشكلات الفلسفة الحديثة . فلم يكن من الميسور أن تكون فلسفةً طبيعيةً صراحة ولاروحية تماماً إلى الحد الذى تغفل فيه نتائج العلم الطبيعى . ومادام الإنسان من جهة جزءاً من الطبيعة ،

ومن جهة أخرى كائنا فى عالم الروح ، فقد تركزت جميع المشكلات فى طبيعته المزدوجة .

ومن الطريف فى هذا المقام أن نذكر فلسفة اسبينوزا لتقريرها الصريح لهذه المشكلة ، وللطريقة الفريدة الحاسمة التى حلتها بها بعد وضع أطرافها . فقد جمع بضرب من المعجزة المنطقية بين مذهب طبيعى متطرف فى ظل مافهمه من العلم الجديد ، و بين قبول الفكرة المستمدة من التراث الدينى من أن الحقيقة القصوى مقياس كمال السلوك الإنسانى ومعياره . ولقد بلغت الوحدة التى جمعت بينهما من الإحكام مايصلح أن يكون نموذجا يحتذى مثاله فيما يختص بمشكلة الفكر الحديث . و يتمثل فى اسبينوزا ـ أكثر من أى مفكر حديث آخر ـ الولاء التام للعنصر الجوهرى فى التراث العبرانى ، أى الموجود المطلق المكتفى بذاته باعتباره مقياساً لكل فكر وعمل إنسانى ، مع بقاء نظرية المعرفة الإغريقية وتساميها بالعقل على التجربة ، إلى جانب الانضواء فى تحمس تحت لواء النظرة العلمية الجديدة عن الطبيعة . وظن بذلك أنه يحصل من صميم العلم الجديد على برهان حاسم على كمال « الموجود » الذى لا يمكن للنفس الإنسانية أن تظفر بالأمن والسلام المطلقين إلا عن طريقه . والحق كان على النظرة الشاملة العلمية أن تكفل بالوسائل العقلية ذلك الأمن والتنظيم فى الحياة مما كانت الأديان غير العقلية تزعم أنها تكفلهما .

وقد قرر اسبينوزا بصراحة فى مقالته التى لم يتم كتابتها عن « ترقية الفهم البشرى » هذا الدافع القوى ، إذ يقول إنه وجد بعد التجربة أنّ كل شىء فى مجرى الخبرة العادية فارغٌ وتافه ، فدفعه اليأس إلى البحث عن خيرٍ قادر على الاتصال بنا ؛ خيرٍ بلغ من الثقة والكمال مايجعل العقل يخضع إليه وحده دون أى شىء آخر ؛ خيرٍ إذا بلغه المرء وحصل عليه يمنحه إلى الأبد نعمةً قصوى دائمة . فقد رأى

اسبينوزا أن علة مافى الحياة من اضطراب وزهو باطل هو اتجاه المرء بقلبه ورغبته إلى الأمور الفانية . أما « الحب الذى يتجه نحو ماهو أزلى لانهائى فإنه يغذى العقل تماما بفرح لايشوبه أى حزن . . . إنّ خير الإنسان الحقيقى فى بلوغه ، مع غيره من الناس إذا أمكن ، معرفةً يتحد فيها العقل بالطبيعة ككل » . ثم يختم عبارته قائلا : « إنى لأود أنْ أوجه جميع العلوم نحو هـذه الغاية الوحيدة وهذا المجال الواحد كى نظفر بمثل هذا الكمال » .

حقاً الخير الدائم غـير الممتزج الذى نصل إليه عن طريق اتحاد العقل بالطبيعة كلها ، هى القضية التى بسطها اسبينوزا بالتفصيل فى كتاب الأخلاق ، فأثمرت فلسفةً تجمع بين فكرة الإغريق من أن خير الإنسان الأقصى هو المعرفة العقلية البرهانية بالموجود الثابت ، و بين الاعتقاد العبرانى المسيحى من أن النفس قادرةٌ أن تسلك طريقا فى الحياة يكفل سعادة دائمة خالصة ، وبين مقدمات العلم الجديد ومناهجه بحسب ما كان يراها ؛ فالطبيعة عنده معقولة تماماً ، وهى والعقل شىء واحد ،وإدراك المرء الطبيعةَ ككل يجعله يبلغ يقينا عقليا يمده كذلك بيقين تام عن الخير لتحقيق الرقابة على الشهوة والرغبة والعاطفة — وهـذا التحديد الأخير لم يكن الفكر الإغريقى يشمله ، ولاريب أنه كان يزعم الحق فى ادعائه . والتنظيم الصحيح لسلوك الإنسان ، ومعرفة أسمى حقيقة ، والتمتع بأكمل قيمةٍ أوخيرٍ وأثبتهما ، كل أولئك كانت تجتمع فى كلٍّ واحدٍ شامل باصطناع الأفكار الخاصة بالتداخل الكامل بين جميع الأشياء طبقا لقانون كلى ضرورى — وهى فكرة رأى اسبينوزا أنها أساس العلم الطبيعى .

ولم تظهر فى الفلسفة الحديثة إلا محاولات قليلة تبلغ من الجرأة والاتجاه المباشر مابلغته هذه المحاولة لإجراء توحيد كامل بين المنهج العلمى وبين الخير الثابت النهائى

المستند إلى أساس وطيد من يقين عرفانى مطلق . والمفكرون الذين رغبوا فى التضحية بتفصيلات التراث القديم إبقاء على جوهره كما فعل اسبينوزا ، قلة قليلة . والصيحات التى ارتفعت من كل مكان ضده أثبتت فى رأى معاصريه والذين جاءوا بعده أنه تنازل عن أمور كثيرة للعلم الطبيعى والقانون الضرورى . غير أن هذا الاحتجاج لاينبغى أن يحجب عن أعيننا أمرين جوهريين فى مذهبه ، أولهما : أن الطبيعة — باعتبار أنها موضوع المعرفة — قادرة أن تكون منبع خير دائم وقاعدة فى الحياة ، فيكون لها بذلك جميع الخصائص والوظائف التى نسبها التراث العبرانى المسيحى إلى الله ، ومن ثمّ خوّل لنفسه الحق فى أن يخلع عليها اسم الطبيعة أو الله Natura Sive Deus ؛ لأنّ الطبيعة ، كما تصورها ، تحمل معها جميع الروابط العاطفية ، والقوة والسلطة الأخلاقيتين مما نجده فى النظرة الدينية القديمة عن الله . والطبيعة تقدم غاية ثابتة وقانونا ثابتا للسلوك ، وهى حين تُعرف عقليا فهى الأصل لسلام كامل وأمن غير محدود . والطبيعة معروفة طبيعيا — أى عقليا — ومعرفتها تبلغ من كمال الخير بحيث إذا استحوذت على الذهن البشرى شملت فى نطاقها الأمور الأدنى والباعثة على الاضطراب من العاطفة والهوى فتحل فى مكانها الصحيح من الخضوع : أى من الرقابة التامة .

أما الأمر الثانى فهو أن اسبينوزا يشرح ببراعة تامة طبيعة مشكلة سائر الفلسفات الحديثة التى لم تهجر التراث الكلاسيكى ومع ذلك فقد اصطنعت نتائج العلم الحديث . والذى يجعل اسبينوزا أبرع ناطق بهذه المشكلة فهو اصطناعه ، بحماسة وبدون التحفظات التى أبداها معظم المفكرين المحدثين ، العناصر الأساسية فى تراث الإغريق من النزعتين الفكرية والطبيعية ، واصطناعه الفكرة العبرانية المسيحية عن أولية وتقدم خصائص الموجود المطلق تلك الخصائص التى تتعلق بالرقابة على عاطفة

الإنسان وعمله ، وكذلك منهج العلم الجديد ونتائجه بحسب ما كان يراها .

ولم يكن تلكؤ المفكرين الآخرين فى احتذاء مثال الحل الذى قدمه لمشكلاتهم المشتركة راجعاً كليةً إلى رغبتهم فى إنقاذ جوانب من التراث الدينى والأخلاقى القديم ذلك التراث الذى كان راغباً فى النزول عنه لما خيِّل إليه أنه خير أعظم وأبقى ، أى التوحيد بين العلم وبين الرقابة الأخلاقية الدينية على مصادر السلوك الإنسانى . كانت هناك صعوبات نشأت من جانب العلم نفسه ، فاتجاهه التجريبى المتميز عن وجهته الرياضية كان معارضاً لإيمان اسبينوزا العميق بأن نظام الأفكار وترابطها يعد شيئا واحداً مع نظام الوجود وترابطه . ذلك أنه مع تقدم العلم الجديد أنزلت الضرورةُ التجريبية لامتحان معطيات الحواس وتحقيقها بالمشاهدة دورَ التصورات الرياضية والمنطقية من مرتبتها الأولى إلى مرتبة ثانوية . وحتى ديكارت الذى سبقه والذى كان كذلك مخلصا للمنهج العقلى ؛ فقد رأى وجوب وجود ضامن لتطبيق الأفكار على الطبيعة . ورأى بعض الفلاسفة أن جميع الكمالات التى خلعها اسبينوزا بسخاء على الطبيعة باعتبارها موضوعاً للمعرفة كانت على الرغم من إنكاره الصريح للغائية ثمرة العاطفة لا العقل .

ولسنا فى حاجة إلى تتبع هذه التعقيدات التى إنما تهمنا فى غرضنا بسبب ماتفضى إليه من صور متعددة تعالج مشكلة واحدة أساسية وهى التوفيق بين اعتقادين مسلمين : أحدهما أن المعرفة فى صورة العلم تكشف عن الصفات السابقة للحقيقة ، والثانى أن الغايات والقوانين التى يجب أن تنظم عاطفة الإنسان ورغبته وقصده إنما يمكن أن تُستَمد من صفات الموجود المطلق . وإذا كانت بقية هذا الفصل مخصصة لعرض موجز لطرق التوفيق المتعددة التى سادت فلم نفعل ذلك لنقل معلومات عن

أمور مألوفة لجميع طلاب الفلسفة ، وإنما الذى يعنينى هو عرض أمثلة للطريقة التى نشأت عنها مشكلة الفكر الحديث من التمسك بالمقدمات التقليدية فيما يختص بموضوع المعرفة الصحيحة وأصل السلطة الأخلاقية ، مع توضيح الطرق المتعددة والمتعارضة التى التمست بها بعض الحلول .

وقد نشأت قبل ظهور علم الطبيعة الجديد طريقة للتوفيق بين مزاعم العقل الطبيعى وبين السلطة الأخلاقية بتقسيم الميدان إلى « الطبيعة الثنائية للحقيقة » . فعالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك من إرادة الله ، والأداة لإدراك هذا العالم هو الإيمان . أما الطبيعة فموضوع للمعرفة ؛ وقضايا العقل أعلى بالإضافة إليها . ويبلغ الانفصال بين هذين العالمين حدا لا يحصل معه أى نزاع . ويمكن أن نعد فكر كانط استمراراً لطريقة التوفيق بوساطة تقسيم الميدانين . حقًّا لم يحدد كانط عالم السلطة الأخلاقية على أساس الإيمان بالوحى ، واستبدل بها فكرة الإيمان القائمة فى العقل العملى ، غير أنه استمر فى التمييز القديم بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل والآخر تعلو فيه كلمة الإرادة ، كما استبقى كذلك فكرة انعزال الميدانين انعزالا يبلغ من التمام ما يستبعد أى تداخل ممكن بينهما ، ومن ثمَّ يستبعد أى احتمال للتفاعل . فإذا كانت مملكة العلم لا تتصل فى أى نقطة بمملكة العدل فلا يمكن أن يكون بينهما أى نزاع . حقا سعى كانط إلى ترتيب العلاقات بينهما أو إيجاد العلاقات المفقودة بينهما بطريقة إن لم تسمح بعدم التداخل فعلى الأقل بوجود معاهدة تقضى بحسن الجوار والحياد .

ويزخر مذهب كانط بأشواك من الصعوبات الداخلية ، ومعظم هذه النقاط موضع للجدل ، ولو تجاهلناها باعتبار أنها ليست داخلة فى المشكلة التى نتعرض لها لقيل لنا إن أبرز خصائص مذهبه هو بالذات تقسيم الميدان بين موضوعات اليقين

العرفانى وبين ما يكافئها من ضمان عملى أخلاقى تام . وعنوان كل من مؤلفيه العظيمين « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملى » إشارة تؤكد هذا التأويل الذى نذهب إليه . فالكتاب الأول يستهدف ضمان أصول المعرفة الطبيعية على أسس أولية عقلية ؛ والثانى يحقق وظيفة شبيهة بهذه فيما يختص بأصول التصورات الأخلاقية والدينية . والعلم محدود بظواهر المكان والزمان حتى يتلاءم عالم الحقائق بالذات والأسمى مع القيم المثالية والروحية . فلكل عالم ولايته الكاملة على مُلْكه وسلطانه الذى لا ينازعه فيه أحد .

أمّا رأى هاينى [1] Heine من أن موضوع « النقد العملى » جاء لاحقا لمذهب كانط ليكون رخصة لحاجات الجمهور ومخاوفه ممثلةً فى خادمه ، فهو رأى بارع ولكنه لا يقف طويلا أمام النقد . إنَّ دليل كانط لتبرير يقين أُسُسِ المعرفة مرتبٌ فى كل نقطة بحيث يبيِّن ضرورة وجود عالم أعلى ولو أنه فكريا بعيد المنال . وليس ثمة — من وجهة نظر كانط — شىء مصطنع من جهة الطريقة التى بها تنفى كل مملكة صاحبتها ومع ذلك تجعل كلا منهما ضرورية . على العكس الطريقة الخالصة التى بها تشابكت عناصر كل عالم منهما كانت عنده دليلا مقنعاً على ضرورة المذهب ككل ، ولم يكن عنده أدنى شك فى أن هذا التشابك هو الذى صنعه ثمرة تفكيره .

لقد ظن على العكس من ذلك أنه تخلص دفعةً واحدة من كثير من معظم المشكلات العويصة فى الفلسفة السابقة . فمن الناحية العلمية كانت عنايته أن يتقدم تبريرا فلسفيا نهائيا لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه للعلم النيوتونى . أمّا تصوره عن المكان والزمان أنهما صورتان ضروريتان لإمكان الإدراك الحسى فقد

---

(١) هنريش هاينى (١٧٩٧—١٨٥٦) شاعر ألمانى ، وكان مهتما بالفلسفة ، وله فيها كتاب عن « الفلسفة والأدب فى ألمانيا » نشره سنة ١٨٣٤ [المترجم] .

كان تبريراً لتطبيق الرياضيات على الظواهر الطبيعية . ومقولات الفكر الضرورية لفهم الأمور المدركة حسيا — وهو فهم ضرورى للعلم — تقدم أساس المواد الدائمة وعلاقات التتابع المنتظمة — أو السببية — مما تتطلبه نظريات نيوتن عن الذرات والقوانين المنتظمة . ثم إنّ ميل العقل أن يتخطى حدود التجربة إلى التفكير فى كليات غير مشروطة مكتفية بذاتها ، فقد فسّر « مُثُل » ideas الكون ، النفس والله، هذه المثل التى أنكر تهاصحة المعرفة، ولكنه سلم بها كمثل عليا منظمة توجه البحث والتأويل . وفضلا عن ذلك فإن القول بهذه الحقائق المتعالية على الظواهر الفائقة على التجربة ، أفسح المجال للعقل العملى وما فيه من أمرٍ بالواجب وتسليم بحرية الاختيار . وبذلك أمكن تبرير سلطان العدل طبقا للتراث العبرانى المسيحى تبريرا مستقلا عن الوحى بوسائل عقلية خالصة . أما حاجة الأخلاق إلى سلطة للواجب نهائية ولا مردّ لها فقد أجازت وأوجبت يقينا عمليا فيما يختص بحقيقة الأمور المتعالية على الخبرة والتى يعجز التحقيق العقلى عنها . وبذلك تم البحث عن اليقين ، فهناك يقين عرفانىٌّ فى ميدان الظواهر ، ويقين عملى فى عالم السلطة الأخلاقية .

هذا العرض لبعض النقط الواضحة فى مذهب كانط يُغْفل بعض النقط التى اهتم بها الباحثون مثل « النزعة الذاتية » فى نظريته عن المكان والزمان والمقولات ، والتباين بين الأوّلى والتجريبى ، وكذلك فى « نقد العقل العملى » الطريقة الظاهرة التعسف التى بها أدخل الإيمان بالله وخلود النفس . أما عن غرضه الأقصى من إيجاد توافق كامل وطيد بين يقين المعتقدات الفكرية والأخلاقية ، فهذا أمر ثانوى . والنقطة التى تخص الناحية العملية والتى كان عليه أن يصونها من كل خطر فهى ألا يسمح لأى شىء محسوس تجريبى أن يؤثر فى الحقائق الأخلاقية المطلقة — إذ لو سمحنا بذلك لكان للعلم الطبيعى سلطان عليها ، ويخضعها لتيار السببية الميكانيكية

الجارف . والنقطة المناظرة من الجانب العرفانى[1] cognitive هى قصر العلم الطبيعى على عالم الظواهر دون أن يتخطاه ، و بذلك لا يمكن أن تتطاول النتائج العلميــة الخاصة على الاعتقاد المطلق ، نعنى الاعتقاد الأخلاقى الدينى .

وهكذا توافق مذهب كانط فى إطاره الجوهرى أبدع توافقٍ مع حاجات الأزمة التاريخية ؛ إذ أفسح لـكل من العلم والأخلاق مجال الحرية ـ والنعمة ـ مع ضمان عدم تدخل أحدهما مع الآخر . و إذا سلمنا بقبول الاعتقاد التقليدى من أن الثقة بالسلطة الأخلاقية تعتمد على أصلٍ فى « الوجود » مستقلٍ عن التجارب التى بها تتجسد القيم فى الأشياء والمؤسسات المحسوسة ، كان للمذهب الـكانطى من المزايا مايجعلنا نقول مطمئنين إنه مادام ذلك التقليد مستمرًا فى أهميته ، فسيكون للعناصر الرئيسية فى مذهب كانط تلاميذ مخلصون .

ولاشك أن المنهج الـكانطى ليس إلا محاولة من جملة المحاولات الفلسفية الـكثيرة فى سبيل التوفيق، ويمكن أن نقول إنَّ أحد وجوه هذه المحاولة هو استمرار لمحاولة ديكارت أن يلتمس موضع اليقين المطلق داخل العقل العارف نفسه ، متخلياً على حد سواء عن محاولة القدماء كشف ذلك اليقين فى العالم الخارجى ، وعن محاولة مفـكرى العصر الوسيط التماسه فى الوحى الخارجى . وقد نفذ كانط ـ فى بحثه عن الصور والمقولات الباطنة ـ فى نسيج قوة المعرفة ذاتها نفاذا عميقا تحت السطح الظاهرى للأفـكار الفطرية التى حاول السابقون عليه أن يلتمسوا فيها محل اليقين ، وكانت بعض هــذه الأفـكار الفطرية شروطا لإمكان وجود مانسميه التجربة العرفانية ، و بعضها الآخر شروطا لمانسميه التجربة الأخلاقية . وقد سار خلفاء كانط المثاليون فى الطريق الذى كان كانط قد أوصد أبوابه ـ على الرغم من إلحاحه فى القول بأن الأبواب قد سدت بحيث تمنع السير إلى أبعد مما سار .

(١) العرفانى نسبة إلى المعرفة ، وقد ترجمنا هذا الإصطلاح فيما سبق بقولنا : معرفية [المترجم]

. إنَّ اتباع طريقة القسمة فى الحل لا يُرْضى أبداً أصحاب الطموح فى الفهم الشامل كما أنَّ تلك الطريقة ترضى مَنْ هم أكثر تواضعا فى الفهم . وفضلا عن ذلك ، فإنَّ الدقة نفسها التى بها تلاءمت السمات الرئيسية فى العالمين عند كانط توحى بوجود مبدإ مُفْرد مُوَحِّد فى أساسهما . بل إن كانط نفسه قد اقترح فى مؤلفات متعددة ، وبخاصة فى كتابه « نقد الحكم » بعضَ الأفكار التى تلطف حدة فصل أحدهما عن الآخر . وقد رأى فشته وهيجل فى هذه الأمور سبيلا إلى إتمام عملٍ اضطرب كانط فى الاضطلاع به ، ولم يكن عنده من إقدام الفكر ووضوحه مايقوى بهما على تنفيذه .

وكان الهدف الموجِّه للمذاهب المثالية بعد كانط أن تحقق بطريق التوحيد ماحاوله كانط بطريق القسمة . والتباين بين منهجى فشته وهيجل جدير منا ببعض الذكر ، ذلك أن فشته كان يميل ميلا تاما إلى جانب التراث العبرانى من امتياز الأخلاق ، فحاول ــ تبعا لذلك ــ التوحيد بين النظرى والعملى من جانب الذات الأخلاقية ، هذه الذات التى عنها يصدر الأمر بالواجب . وال « مايكون » the « is » الخاص بالمعرفة يجب أن يستمد من ال « ما ينبغى » the « ought to be » الخاص بالأخلاق . غير أن هذه المحاولة لم تبشر بنجاح ، إذ يبدو أنها تفصح عن حمية أخلاقه النابعة من شخصيته أكثر مما تعبر عن رصانة إدراكه . ومع ذلك فإذا سلمنا بالمقدمات القائلة بتقدم يقين القيم المثالية وامتيازها فى « الوجود » على كل عمل ، كان لمنهج فشته منطق لا يمكن إنكاره . فإذا كان المثل الأعلى الأخلاقى هو الحقيقة القصوى فمن الصواب أن نستمد بناء العالم الواقعى وخصائصه من الضرورات التى يفرضها المثل الأعلى والحاجات التى يتطلبها ؛ فالحجة التى تسير من الواقعى إلى المثالى طريق مزعزع ، مادام الواقع هو من اعتبارات كثيرة غير مثالى تماماً .

ومن ناحية أخرى لم يسأم هيجل أبداً من صب جام ازدرائه على المثل الأعلى الذى إنما يكون مجرد ماينبغى أن يكون . وعنده أن الواقعى هو المعقول، والمعقول هو الواقعى . وفى هذا إباحة لتزمت فشته الشديد . وليست مهمة الإنسان الأخلاقية أن يخلق عالماً موافقا للمثل الأعلى ، بل أن يلائم فكريا وفى جوهر الشخصية بين المعانى والقيم المتجسدة من قَبْل فى العالم الواقعى . ولو نظرنا إلى مذهب هيجل تاريخيا فيمكن أن نعده نصراً للمضمون المادى لروح العصر الحديث العلمانية الوضعية . فمذهبه تمجيدٌ لما هو موجود فى الوقت الحاضر ، وتعبيرٌ عن المعانى والقيم الراسخة التى تحتويها المؤسسات والفنون الحاضرة . إنه دعوةٌ للفرد منا إلى أن يقف نفسه على الظفر بما هو موجود هنا فى هذه الحياة الدنيا ، بدلا من السعى وراء مثل أعلى بعيد يندم الإنسان حين لايجده فى الواقع . ومع ذلك فإن صورة التقليد القديم بقيت كما هى . أما صحة هذه المعانى والقيم وما لها من صفةٍ مطلقة فالدليل عليها يتبين من أنها مظاهر للروح المطلق طبقا لتطور منطق ضرورى وبرهانى . ومع ذلك فقد اضطُر هيجل إلى ابتداع منطق جديد يقرر تطابق المعنى والموجود .

ومذهب هيجل فيه من الجلال ما لا يتلاءم مع الذوق الحاضر ، وقد رأى أتباعه من الضرورى أن يخففوا من حدة الدعاوى التى ينسبها لمنهجه المنطقى . ومع ذلك فلو كان هناك تركيب فى الوجود المطلق من الحقائق التى يمكن أن تقوم عقليا والمعانى التى يجب أن يخضع لها إعجابنا الأسمى وتقديرنا ، فإن الظواهر المحسوسة التى تمنع الفساد التام الراجع إلى بعض الزلل يجب أن تكون قادرةً على عَرْض نفسها كمظاهر محدودة للاتحاد الأزلى بين الواقعى والمثالى . وأكبر الظن أن المعجبين باسبينوزا لن يجدوا مذهباً أكثر تنافرا من مذهب هيجل ، ومع ذلك فقد شعر هيجل نفسه — لأسبابٍ كثيرة — أنه كان يؤدى بطريقة خاصة ومحسوسة ماقام به اسبينوزا بطريقة

صورية رياضية . مهما يكن من أمر فالمهم فى نظرنا أنّ فشته وهيجل على السواء يعبران عن روح المثالية الحديثة فى بحث المشكلة الرئيسية لكل الفلسفات الحديثة . فقد سعيا بفحص بنية وظيفة المعرفة (البنية النفسية فى المثاليات الذاتية ، والبنية المنطقية فى المثاليات الموضوعية ، مع التوحيد عادةً بين التيارين) إلى بيان أنه مهما يكن أمر النتائج المفصّلة للعلوم الخاصة ، فإن السلطة المثالية للحق والخير والجمال هى الحصول على الموجود المطلق حصولا مؤكدا مستقلا عن التجربة والأفعال الإنسانية.

وظهرت محاولات للتوفيق بين نتائج المعرفة وبين مطالب السلطة الدينية الأخلاقية تلك المطالب التى لم تأخذ فى اعتبارها التراث الكلاسيكى ، و بدلا من إدخال الطبيعة فى حظيرة القيم ، عكست تلك المحاولات الأمر ، فنظرت إلى النظام الطبيعى كأساس وحامل لجميع الأشياء التى لها من الخصائص مايجعل لها سلطانا على السلوك . ومن المفيد فى هذا المقام أن نذكر كلمةً عن مذهب هربرت سبنسر يمثل المحدثين ، كما أن كلمةً عن لوكرتيس لو كنا بمعرض القدماء لأوفت بالغرض . إنّ المذهب القائل بأن التطور العام هو أعلى مبدإ فى العالم الطبيعى الذى تتوحد فيه جميع القوانين الطبيعية ، يصحبه القول بأن هدف التطور يحدد المثل الأعلى للمعتقدات والأعمال الأخلاقية والدينية . وهذه النتيجة محاولة لاريب فيها للتوفيق بين عنصرى المشكلة ، كأى محاولة نجدها فى أى مذهب مثالى ، ولو وُجد أى شك فى هذه المسألة فإن إلحاح سبنسر على فناء الشر فى عملية التطور المستمرة كافٍ لتبديدها . فجميع الشرور ثمرة تلاؤم سيء عابر فى حركة التطور . وتلاؤم الإنسان ، شخصيا واجتماعيا ، مع البيئة هو النهاية التطورية ، وهـذا التلاؤم يدل على استبعاد كل شر طبيعيا وأخلاقيا . والنصر النهائى للعدل واتحاد خير النفس بخير نفوس الآخرين مطابقان لثمرة القانون الطبيعى . وحين يعترض أحدهم على هـذا الوجه أو ذاك من مذهب

سبنسر ، يغيب عن باله أن سبنسر مشغول أساسيا بالبحث العادى عن يقين يستخدم فيه ضمان المعرفة الضرورية لإقامة اليقين عن الخير فى الواقع .

إنَّ المذاهب الشاملة أصبحت اليوم بدعةً قديمة ، ومع ذلك إذا كان اليقين العرفانى ممكنا ، وسلمنا بأنَّ مايبرر القيمة هو أنهـا خاصةٌ بحقائق هى موضوعات المعرفة ، فإنَّ الشمول سواء أكان من الطراز الهيجلى أم السبنسرى هو فيما يبدو المثل الأعلى الصحيح للفلسفة . وإذا اعتقدنا بأن نتائج العلم تحيط بنطاق الكون ، فلا بد بكل تأكيد أن تقع جميع الأمور الأخلاقية والاجتماعية والسياسية داخل هذا النطاق . وعندئذ لن يكون عمل كالذى قام به سبنسر مشروعاً فقط بل يكون عملا لاتستطيع الفلسفة تجنبه دون أن تُرمَى بفساد الطوية .

بقى أمر واحد يحتاج منا إلى بيان ؛ فالفلسفة المعاصرة فى صورها الواقعية تبدى ميلا للعودة إلى التوفيق بين عالم المعرفة وعالم القيم بطريقة العزل . ولـكن الطريقة التى اتبعتها تختلف فى التفصيلات عن طريقة كانط من جهة أنها لا تبـدأ من العقل العارف بل من موضوعات المعرفة . وهذه الموضوعات كما يقولون تنقسم قسمة حاسمة — على مايظهر — إلى وجودية وغير وجودية . والعلم الطبيعى يبحث فى الأولى ، ويبحث العلم الرياضى والمنطق فى الثانية . وبعض الأمور فى القسم الأول ، وهى بالذات معطيات الحس ، موضوعٌ لإدراك لايخطىء ، على حين أن بعض الماهيات أو الذوات ، وهى لامادية بالطبع لأنها غير وجودية وغير فيزيقية ، موضوعاتٌ كذلك لمعرفة مؤكدة بالعقل . وإنمـا يتعلق اللايقين بالمركبات من الموضوعات المطلقة والبسيطة ، بالمركبات التى تتـكوَّن فى التفـكير التأملى . ولـكن مادمنا نتعلق بالموضوعات المضمونة بذاتها ، سواء أكانت من الحس أم من العقل الخاص ، فلا خوف من أى ريب أو مخاطرة .

وفى بعض هذه الفلسفات الواقعية تشتمل الماهيات اللامادية على قيم ذاتية ، تلك الماهيات التى تحصل لنا بها معرفة مباشرة بريئة عن الخطأ . وهكذا نجد أن تخطيط اليقين العرفانى ينطبق على كل شئ . فالعلم بمعناه الطبيعى صادق على الموجودات ، والأخلاق القصوى والمنطق يصدقان على الماهيات . ومهمة الفلسفة أن تبحث بالعدل فى الميدانين ، وفى المشكلات التى تنشأ من الاتحاد بين الموجودات والماهيات .

ثم ظهر للفلسفة مفهوم آخر له صفة أكثر جِدًّا وصرامةً . وطبقا لهذه النظرة تشتبك القيم بعواطف الإنسان ودوافعه اشتبا كا لا رجاء فى تخليصها منها ، فتكون من التغيُّر بحيث يصعُب أن تصبح موضوعات لأى معرفة مؤكدة — وإنما هى موضوعٌ للظن والتخمين المتغيرْين . ولقد كان الخطأ العظيم الذى ارتكبته الفلسفة فى تاريخها أنها قبلت القيم فى أى صورة من صورها داخل النطاق المقدس للعلم الكامل . فالفلسفة إنما تبحث فى القضايا الصادقة فى أى عالم ممكن ، كان هذا العالم واقعاً وجوديا أم لم يكن . أما القضايا التى تدور حول الخير والشر فإنها تعتمد على صورة خاصة من الوجود ، نعنى أفراد الإنسان وما لهم من سمات خاصة ، اعتمادا لا يفسح لها مكانا فى هيكل العلم . والقضايا الوحيدة التى تحقق تخصيص العموم الخالص هى القضايا المنطقية والرياضية ، التى تسمو بطبيعتها على الوجود وتنطبق على كل عالم مُتَصور . ونظراً إلى التقدم الحديث فى الرياضيات فقد انبثقت فلسفة من الوجود الحادث ، وأصبحت فى الوقت الحاضر ممكنةً لأول مرة فى التاريخ .

ولقد اعتُرِض على هذه الوجهة من النظر للفلسفة على أساس أنها تعتمد على تحديدٍ تعسفى لموضوعها . ولكننا قد نتساءل ألا يكون هذا التحديد نموا منطقيا لذلك التيار فى تاريخ الفلسفة الذى يطابق بين موضوعها و بين كل ما يمكن أن

يتخذ هيئة اليقين العرفانى . وليس من الضرورى أن ينتسب أحدنا إلى النظرة الذاتية المُستلزمة فيما يبدو عن القيم حتى يذهب إلى القول بأن القيم بما لها من وثيق الصلة بعواطف الإنسان واختياراته وأعماله ، فهناك أساس للقول بأن ملامح الدفاع التى تظهر على وجه الفلسفات التاريخية مرتبطة بمحاولة الجمع بين نظرية فى القيم لها سلطة أخلاقية و بين نظرية فى الوجود المطلق . و يكفى مقدار معقول من العلم بهذه الفلسفات ليكشف أنها كانت تُعْنى بتسويغ القيم المستمدة من العقائد الدينية والقوانين الأخلاقية الجارية ، لا القيم الأزلية من حيث هى كذلك . و بمعنى آخر أن هذه الفلسفات كانت كثيرا ما تستخدم فكرة القيم الكلية والذاتية لتحمى تلك القيم التى إن لم تكن كهنوتية فقد كانت على الأقل معبرة عن الظروف الاجتماعية الزمنية .

إنّ قصر الفلسفة على قضايا تدور على ما هو ممكن منطقيا يستبعد جميع القضايا الفيزيقية الخاصة ، كما يستبعد جميع أمور الأخلاق والفن والدين . والفلسفة فى تزمتها هذا يبدو أنها تحقق الحاجة إلى يقين عرفانى بما لا يستطيع أى مفهوم آخر للفلسفة أن يحققه . وسواء قبلنا هذا المفهوم أم رفضناه ، فإنه يقدم لنا طريقا ظاهراً يفتح باباً للسؤال . ذلك أنه بسبب تحديد هذا المفهوم تحديدا دقيقا لوظيفة الفلسفة ، فإنه يكشف بوضوح عن مشكلة الفكرة التى يجب علينا أن نصطنعها لتلك الوظيفة ، إذْ مع وجود هذا التقييد تبقى مشكلة أسمى لم تمس بَعْد ، وهى مشكلة من أعظم المشكلات الإنسانية أهمية . ما أثر معرفتنا الوجودية فى أى وقت ، معرفتنا المعتمدة أعظم الاعتماد على البحث فى أحكامنا واعتقاداتنا عن الأغراض والوسائل التى يجب علينا توجيه سلوكنا ؟ ما الذى تشير به المعرفة فيما يختص بالإرشاد ذى السلطة لرغباتنا وعواطفنا وخططنا وسياساتنا ؟ فإذا لم تقدم المعرفة شيئا من التنظيم فالبديل

الوحيد لذلك هو أن نرجع إلى سلطان العرف وأن نخضع للظروف الخارجية وأهواء الدوافع ، وعندئذ نحتاج إلى وضع نظرية مّا فى هذا الموضوع ، فإن حُرِّم علينا تسمية هذه النظرية فلسفةً بحكم أن الفلسفة قد قيدت نفسها بعجلة المنطق الصورى ، فالحاجة إلى وضع نظرية بأى اسم آخر لاتزال باقية .

وثمة التباس يفضى إلى خلط محتوم فى مفهوم الفلسفة على أنها موضوع نظرى أو فكرى بحت ، ويرجع اللبس إلى استخدام ذلك المفهوم للدلالة فى وقت واحد على موقف الباحث أو المفكر وعلى صفة الموضوع الذى يبحث فيه . فالمهندس أو الطبيب أو الأخلاقى يبحث فى موضوعٍ عملى ؛ أى موضوعٍ يتصل بأمور ينبغى عملها والطريقة التى بها تعمل . ولكن كلما تعلق الأمر بالميل أو الغرض الشخصى كانت بحوثهم فكرية وعرفانية . فهؤلاء القوم قد نصبوا أنفسهم للبحث عن أمور معينة يجب عليهم فى طلبها أن يطهروا أنفسهم من الرغبة والإيثار الشخصى ، وأن يكونوا على استعداد لتسيير رغباتهم حسب الموضوع الذى يبحثون فيه . يجب أن يخلص العقل بقدر الطاقة الإنسانية من التحيز ، ومن ذلك الإيثار لضربٍ واحد من النتائج على ضرب آخر مما يُمَزِّق أوصال الملاحظة ويقحم على التفكير عاملا غريبا .

فلولا قولنا إن موضوع الفلسفة هو الخصائص الثابتة الموجود السابق لكان اعتبار الفلسفة بحثاً فكريا لايدل على شىء أكثر من أن المشتغلين بها ينبغى أن يحترموا قواعد العدل والإنصاف والاتساق الباطن والوضوح الظاهر . فلا يلزم عنها — إلا على أساس افتراض سابق — سوى الاستقامة الفكرية . ولا نستطيع أن نقول إن الصرامة المنطقية لموقف الشخص وإجراءاته تقتضى أن يجعل الموضوع الذى يبحثه عقيما بانتزاع كل ماهو إنسانى منه إلا إذا اتبعنا المثل القائل بأنّ راعى البقر

السمين لابد أن يكون هو سمينا . وقولنا إنّ موضوعَ الفلسفة هو الحق تقريرٌ لقضية أخلاقية تنطبق على كل بحث . وهذا القول لايدل على شىء يخص نوع الحقيقة التى نريد إثباتها أهى من طبيعةٍ نظرية بحتة ، أو من صفة عملية ، أو أنها تتعلق بأثر أحدهما على الآخر . وتقريرنا بأن تأمل الحقيقة لذاتها أسمى مثل أعلى عبارةٌ عن حكم يتعلق بقيمة ذات سلطة ، فإذا استخدمنا هذا الحكم كوسيلة لتحديد وظيفة الفلسفة فقد خرقنا القاعدة القائلة بأن البحث يجب أن يتبع توجيه الموضوع .

يجمل بنا إذن أن ننتهى إلى أنّ مسألة العلاقة المتبادلة بين النظر والعمل ، وبين الفلسفة وبينهما ، كانت فى الغالب موضعاً للتوفيق نظراً للإخفاق فى التمسك بالتمييز بين الاهتمام النظرى الذى هو اسم آخر للنقاء الفكرى ، وبين الاهتمام النظرى الذى يعرف طبيعة الموضوع . وفضلا عن ذلك فهناك من الأسباب مايجعلنا نفترض أنّ معظم الضيق الذى نشعر به من اقتراح ماهو عملى فى ارتباطه بالفلسفة يرجع إلى عادة ربط « العملى » بالأمور الشخصية الضيقة . ومع ذلك فإن أهمية الفكرة لايمكن أن تُلْغى دون استبعاد الاعتبار الفكرى للقيم التى لها سلطان على رغباتنا وأغراضنا ، ومن ثمّ على سلوكنا بأكمله ، ويبدو أن الشاك الساخر وحده هو الذى يتخذ بإرادته مثل هذا الموقف .

لقد استدرجتنا المناقشة إلى أمور بعيدة عن موضوع مشكلة الفلسفات الحديثة ، ولكنها على بُعْدها داخلة فى حديثنا الرئيسى ، مادامت تلقى ضوءا على السبب الأساسى للنظرة المهينة التى ينظر بها الناس إلى النشاط العملى . فالحط من منزلة العمل يُبرَّر على أساس مقدمتين : الأولى أن موضوع المعرفة هو بعض صور « الموجود » المطلق الذى يسبق البحث التأملى ويوجد مستقلا عنه ؛ والثانية أن هذا الموجود السابق حاصل على خصائص مُعرِّفة من بينها تلك الخصائص التى لها وحدها سلطانٌ

على تكوين أحكام القيمة التى نحكم بها ، الأحكام الفكرية ، الاجتماعية ، الأخلاقية ، الدينية أو الجمالية ـ أى الأحكام عن الغايات والأغراض التى يجب أن توجه السلوك فى جميع الميادين . فإذا سلمنا بهاتين المقدمتين ـ وعند التسليم بهما فقط ـ ترتب على ذلك أن وظيفة الفلسفة الوحيدة هى العلم بهـذا الموجود وما له من خصائص جوهرية .

أستطيع أن أفهم أن وجهة مناقشتى قد أثارت قلق المشتغلين بمباحث السياسة والأخلاق والفن . ولعلهم يسألون : أيوجد أى دليل يثبت أن السير فى هـذا البحث موجهٌ على أساس صفات ثابتة سابقة لما نأخذه على أنه الحق الواقع المطلق ؟ لا يمكن إنـكار ـ ولا يهمنى أن أنـكر ـ أن القدر العظيم من المناقشة النَّقْدية لمثل هـذه الأمور تسير على أسس مختلفة كل الاختلاف ، وقلما تنظر إلى أى معايير تصدر عن أى فلسفة ذات أساس مطلق . وهذا التسليم يدفعنا إلى النظر فى اعتبارين هامين : فالدين المتوارث يُرْجِع جميع الأوامر ذات السلطة المطلقة للحقيقة القصوى ؛ أى لطبيعة الله . وإخفاق الذين يسلمون بهذا الدين فى إحالة هـذا الإرجاع إلى النقد المحسوس والحكم المعين فى بعض الميادين الخاصة كالأخلاق والسياسة والفن ، إنما هو دليل على الاضطراب الواقع فيه الفكر الحديث. وهذا مايعطى أصحاب المعتقدات القديمة مثل الذين نشأوا فى ظل العقيـدة الكاثوليكية مزيةً فكرية على « الأحرار » ، لأن هؤلاء ليست لهم فلسفة كاملة تصور أعمالهم وآمالهم .

ويُسْلمنا هذا الاعتبار إلى النقطة الثانية: تلك أن الإخفاق فى استخدام الموازين المستمدة من الوجود الحق لتكوين الاعتقادات والأحكام الخاصة بالميادين المحسوسة، دليلٌ على عزلة من جانب الحياة المعاصرة ، وهى عزلة مفروضة على الفلسفة بسبب انتمائها للمبدأين الأساسيين فى التراث الكلاسيكى . ولم تكن مثل هـذه العزلة

موجودة في العصر الوسيط ، بل ارتبطت الفلسفة بالسلوك في الحياة ارتباطا وثيقا ، بحيث كان بينهما تناظر حقيقي ،ولكن نتيجة هذا الارتباط لم تكن بالنسبة للفلسفة حسنةً ؛ لأن معنى ذلك أن موضوعها مستمد أكثر فأكثر من مشكلات تاريخها ونتائج هــذا التاريخ ، وأنها تعيش في عزلة عن مشكلات الثقافة التي يعيش الفلاسفة فيها .

ومع ذلك فلا يزال للموقف جانب أكثر سوءا ، لأنه يدل على اضطراب فكرى ، هو الفوضى عمليا ، فيما يختص بالموازين والمبادىء المستخدمة في تقرير الأحكام والانتهاء إلى النتائج الخاصة بأمور في غاية الأهمية . إنه يدل على غياب السلطة الفكرية . لقد حلت الاعتقادات القديمة المشكلة بوضع سلطان محدود على تنظيم النقد وتكوين الخطط والسياسات وعمل المثل العليا والأهداف ، ولم يمدهناك شيء آخر يحل محلها .

وعندما أقول « سلطة » authority لست أعني بذلك مجموعة ثابتة من المذاهب تضع من تلقاء نفسها للمشكلات حدا بمجرد ظهورها ، لأن مثل هــذه السلطة دجماطيقية لا فكرية ، ولكني أعني « المناهج » المطابقة لتلك التي تستخدم في البحث العلمي وتصطنع نتائجه ؛ مناهج تستخدم في توجيه النقد وتكوين الأهداف والأغراض التي نعمل بمقتضاها . لقد حصلنا بقدرٍ مستمر من السرعة في القرون القليلة الماضية على مقدارٍ كبير من الاعتقادات الصحيحة عن العالم الذي نعيش فيه . لقد قررنا الشيء الكثير مما يعدّ جديدا وغريبا فيما يختص بالحياة والإنسان . ومن جهة أخرى للناس رغبات وعواطف ، وآمال ومخاوف ، وأغراض ونوايا ، تؤثر في أهم أعمالهم التي يؤدونها . وتحتاج هذه الأعمال إلى توجيه فكرى . فلأمرٍ مّا لم تُسْهم الفلسفة الحديثة إلا قليلا جدا في العمل على التكامل بين

ما نعرفه عن العالم وبين التوجيه البصير لما نعمله ؟ غرضنا إذن فى هـذا الفصل هو بيان أن العلة ترجع إلى انعدام الرغبة فى التنـازل عن فـكرتين نشأتا فى ظروف تختلف فـكريا وعمليا على حد سواء كل الاختلاف عما نعيش فيـه الآن . ونـكرر ما سبق ذكره فنقول إن هاتين الفـكرتين هما أن المعرفة تختص بالـكشف عن صفات الموجودات والماهيات السابقة ، وأن خصائص القيمة الموجودة فيهما تقدم لنا الموازين ذات السلطان للسلوك فى الحياة .

وكلتا هاتين السمتين ترجعان إلى البحث عن اليقين بوسائل عرفانية تستبعـد النشاط العملى ؛ أى ذلك النشاط الذى يؤثر فى التغييرات الفعليـة والمحسوسة فى الوجود . الحق أن النشاط العملى يعانى ارتياباً مزدوجاً بسبب استمرار هذين التيارين فى التراث ، فالنشاط العملى إنما هو مجرد تابع للمعرفة ليس له أى أثر فى تحديدها . ومن المفروض أن يتطابق النشاط العملى مع ما هو ثابت فى بِنْية الأشياء السابقـة ، بدلا من تطوير موازينه وأهدافه الخاصة من عمليات نموه الذاتية . وفى هـذا أصل ذلك التقسيم الداخلى الذى قلنا فيما سبق إنه يميز التفـكير الفلسفى الحديث . فالفـكر الحديث يقبل نتائج البحث العلمى دون أن يحدد مفاهيم العقل والمعرفة وصفة موضوع المعرفة ، وهذه كلها داخلة فى المناهج التى أوصلتنا إلى تلك النتائج .

إنّ الفصول التى كان هذا الفصل ختامها أشبهُ بمقدمةٍ حاولنا فيها أن نوضح المشكلة ، وأن نذكر الأسباب التى لأجلها تعد مشكلة . فإذا كانت المشكلة قد نشأت ، كما أوضحنا ، من الانتماء المستمر لبعض المفاهيم التى تحددت من زمن طويل ثم أصبحت فى جملة التراث الغربى بأكمله ؛ فالمشكلة صناعية ما دامت لا تنشأ عن التفـكير فى الظروف الراهنة للعلم والحياة . لذلك كانت مهمتنا التالية أن نـكشف عن التجديدات فى التراث مما يتطلبه العمل الحاضر ونتائج المعرفة كما يوضحه بأجلى

بيان البحث الطبيعى . فنحن نتخذ البحث الطبيعى نموذجا وطرازا للمعرفة ، لأنه أكمل جميع فروع البحث الفكرى . وسنرى أن هذا البحث ظل زمنا طويلا متأثرا بالمفاهيم التقليدية عن المعرفة وصلتها المزعومة بخصائص الموجود السابق ؛ أما اليوم فقد تخلص البحث الطبيعى نهائيا من تلك المفاهيم ، ووضع يده على مبادئ يتضمنها منهجه ذاته . وإذ قد كشفنا عما تدل عليه المعرفة من نفس شروطها ، أى تلك الشروط الخاصة بسلوك المعرفة باعتباره من الشئون الجارية ، فسنكون على استعداد لتقدير التعديل العظيم المطلوب إجراؤه فى الأفكار القديمة عن العقل والمعرفة . وسنرى بوجهٍ خاص كيف انهار الفصل بين المعرفة والعمل انهياراً تاما . وسننتهى فى هذا الجزء من المناقشة إلى أنّ موازين الصحة ومعاييرها موجودة فى نتائج النشاط الظاهر، بل فيما هو ثابت من قبل ومستقلا عن ذلك النشاط . وستفضى بنا هذه النتيجة إلى النقطة الأخيرة، وهى التعديل الذى نحتاج إليه فى مفهوم القيم التى لها السلطان على السلوك .

الفصل الرابع

فن القبول وفن التوجيه

مرّ على الإنسان حين من الدهر كان يعد « الفن » و « العلم » فيما يفترض اصطلاحين متكافئين ، ولا تزال بقيةٌ من ذكرى تلك الفترة موجودةً فى تنظيم الجامعات حين يقال : « كلية الفنون والعلوم » . وكان هناك تمييز بين الفنون « الميكانيكية » والفنون « الحرة » . كان ذلك التمييز فى بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية ، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص . فالنحو والخطابة مثلا ـ عند ما نبحث فى الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع ـ كانا أعلى من الحدادة والنجارة . فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمور هى مجرد وسائل ؛ والفنون الحرة كانت تتصل بأمور هى غايات ، لها قيمة غائية وذاتية . ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز. فعلم الحِيَل Mechanics يبحث فى الفنون الميكانيكية ، وهذه أدنى رتبة فى السُّلَّم الاجتماعى ؛ والمدرسة التى تعلم فيها هذه الفنون هى المدرسة العملية : أى التلمذة على الذين برعوا فى الحرفة وأسرارها . والتلاميذ ، أو الصبيان apprentices ، كانوا « يتعلمون بأن يعملوا » ، وكان « العمل » doing تكراراً روتينيا وتقليدا لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية . أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان ، التى تُشْغل بعد شىء من الدربة على الحكم الاجتماعى . وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التى

تكفل لهم الفراغ ، ويشغلون المناصب التى تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة . وفضلا عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بالتكرار الميكانيكى وممارسة الأبدان فى استعمال الأدوات والآلات ، بل يتعلمون « فكريا » ، بطريق ضربٍ من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم .

ونحن لانذكر هذا الموقف لما كان له من مجرد أهمية تاريخية فقط ، بل لأنه يصف إلى حد كبير حالة الأمور الموجودة فى العصر الحاضر ؛ فالتمييز بين « الوظائف العلمية » وبين حرفة الدكاكين ومهنة المصانع ، معما يناظر ذلك من فروقٍ فى المنزلة الاجتماعية وفى الإعداد التربوى وفى الاشتغال إما بأمور مادية أو الاهتمام بالناس والعلاقات الاجتماعية ، كل ذلك يبلغ من الألفة عندنا ما لانحتاج معه إلى الرجوع إلى التاريخ الماضى . ويرجع الاختلاف الرئيسى فى الموقف الراهن إلى ظهور الصناعات التكنولوجية وإلى الاقتصاد المالى على حساب الحالة الموروثة للسيد (الجنتلمان) ، مالك الإقطاع الواسع من الأرض . وهكذا فإشارتنا لاتنة ليس إلى التاريخ فقط بل للظروف التى لا تزال قائمة والمؤثرة فى خَلْق القسمة بين النظر والعمل ، العقل والجسم ، الغايات والوسائل ، والتمسك بهذا التقسيم .

وبالإضافة إلى هذا التمييز بين الفنون العليا والدنيا فقد يتردد دائما من وراء ستار تمييزٌ بين جميع الفنون وبين « العلم » بالمعنى الصحيح المطلق لهاتين الكلمتين ؛ فالفنون الحرة تتطلب قَدْراً أعظم من المعرفة ومن البحث النظرى ومن استخدام « العقل » مما كانت تتطلبه الفنون الميكانيكية . ولكن الفنون الحرة فى دلالتها الأخيرة ظلت مرتبطة بالفن ، بالعمل ، إلا أنه ضربٌ من العمل ذو منزلة أسمى . لقد بقيت داخل نطاق الخبرة، ولكنها خبرة لها نوع من القيمة غير موجود فى الفنون الوضيعة . وكان التراث الفلسفى كما صَوَّره أرسطو مثلا يضع الفنون الاجتماعية فى

درجة أدنى من البحث الفكرى الخالص ، من المعرفة باعتبار أنها شىء لا يوضع موضع النفع حتى لو كان ذلك النفع اجتماعيا وأخلاقيا . ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر تاريخيا كان يمكن أن تظل مجرد امتداح لمهمتها الخاصة لصالح طبقة فكرية صغيرة . غير أنه كما سبق أن ذكرنا مع توسع الكنيسة كقوة مؤثرة فى أوربا تسرب هذا المفهوم الفلسفى إلى الدين نفسه . واعتبر اللاهوت « علما » بمعنى خاص فريد ، لأنه وحده كان المعرفة بالموجود الأسمى المطلق . وكان للكنيسة أثر مباشر فى القلوب والسلوك ومعتقدات الناس وأحكامهم بحيث لم يكن ممكنا لطبقة فكرية تعيش فى عزلة أن تجد إلى الجمهور سبيلا . وإذ كان رجال اللاهوت حراس الحقائق والأسرار المقدسة والناشرين لها ، تلك الحقائق والأسرار التى تحدد المصير الأزلى وسعادة أوشقاء النفس فى الآخرة ، فقد اصطنعوا الأفكار التى نشأت فى الفلسفة وأدمجوها فى الثقافة المسيحية .

وترتب على ذلك أن الاختلافات والتمييزات الخاصة بالحياة الاجتماعية الراهنة لم تلق تأييد بعض الفلاسفة فقط ممن صاغوا هذه الفروق صياغة عقلية ، بل تأييد القوة التى كان لها أعظم سلطة وأقوى تأثير فى حياة الناس . لهذا السبب يعد العرض الذى أجريناه عن تقرير الفلسفة الكلاسية لثنائية النظر والعمل ، النفس والجسم ، العقل والتجربة (وينظر إليها دائما فى حدود الحس والبدن) أكثر من مجرد قدر من المعلومات التاريخية . إذ أنه على الرغم من التوسع الهائل فى الشئون الدنيوية والعلوم الطبيعية ، وانتشار الفنون والمهن العملية ، وإخضاع الحياة الحاضرة إخضاعا يكاد يكون جنونيا للاهتمام بأمور مادية محدودة ، وتنظيم المجتمع بقوى اقتصادية فى أساسها ، لا توجد فلسفة للحياة يسلم بها معظم الناس وتحل محل الفلسفة الكلاسية التقليدية كتلك التى امتصها الإيمان المسيحى وعدلها .

وبذلك يكون للفلسفة التقليدية ثلاث مزايا : الأولى أنها تعتمد على عـدد كبير من الروابط والآمال الخيالية والعاطفية المتجمعة حول أى تراث أصبح منذ قرون طويلة جزءا لا يتجزأ من المؤسسات ذات السلطان ، وهـذه المؤسسات لا تزال مستمرة فى التأثير عن غـير وعى على عقول أولئك الذين لم يعودوا يقدمون موافقتهم الفـكرية للمبادىء التى يعتمد التراث عليها فـكريا . والثانية أن لها سنداً من استمرار الظروف الاجتماعية التى عنها نشأ فى الأصل القول بالثنائية بين النظر والعمل ـ هذا التدرج المألوف لأنواع النشاط من الوضيع والميكانيكى إلى الحر والمقـدر اجتماعيا . أضف إلى ذلك الاعتراف القوى فى العالم الراهن بما يحيق بالمعانى والمصالح التى نقدرها من خطر وخيبة أمل ، وهذا أمر يجعل الناس على استعداد للاستماع لقصة ذلك العالَم الأعلى الذى تبقى فيه هذه القيم آمنة إلى الأبد .

والثالثة ، والأخيرة ، هى المقابل السلبى لهاتين الحقيقتين . فالظروف والقوى التى تسيطر فى الواقع على العالم الحديث لم تبلغ أى تعبير فكرى عن نفسها متماسك بذاته . فنحن نعيش ـ كما قيل فى غالب الأحيان ـ فى حالة من الولاء الموزع . ذلك أننا فيما يختص بألوان النشاط الخارجى والمتع الجارية نستغرق إلى حد الجنون فى شئون الدنيا بوسائل لو أنها صيغت فى أثواب فـكرية لرفضناها باعتبار أنها وضيعة ولا قيمة لها . وفى الوقت نفسه نسلم عاطفيا ونظريا بمبادىء وعقائد لم يعـد لها أثرٌ فعَّال فى الحياة . لقد احتفظنا من التراث القديم بما يكفى للاعتراف بأن الفلسفة ـ التى تعبر عما نهتم به أعظم الاهتمام بوجه عام وعند الجمهور ـ هى فلسفة مادية فى صفتها بما لا يطاق . ومن جهة أخرى لسنا على استعداد فـكريا أو أخلاقيا أن نخطط مثل تلك الفلسفة من ألوان الاهتمامات والنشاط التى تهيمن على حياتنا فى الوقت الحاضر بحيث ترفعها إلى مستوى ذى دلالة حرة إنسانية حقاً . إننا عاجزون عن بيان أنَّ المثل العليا والقيم

والمعانى ، والتى تضعها الفلسفة التى نتمسك بها اسميا فى عالم آخر ، قادرةٌ بشكل محسوس وبقدرٍ من الأمن على تصوير العالم الذى نعيش فيه ، عالم خبرتنا الراهنة .

وطبقا لهذا القول أى فلسفة تجريبية صادقة مُتمسكة بإمكان السبيل الثانى يجب ألّا تكون وصفية بل معبرة عن المستقبل ؛ ففى استطاعتها أن تقدم فروضا أكثر مما تقرر وقائع متوافقة فى الوجود. ويجب عليها أن تؤيد هذه الفروض بالحجة أكثر مما تؤيدها بالرجوع إلى أمور من الواضح أنها داخلة فى نطاق الملاحظة الميسورة . فهى نظرية من حيث إنها تبحث فى أمور « مستقبلة » .

ويقتضينا الإنصاف أن نضع هذه الاعتبارات بصراحة تحت الأبصار . غير أن هناك كذلك جانبا آخر للموضوع ، فهناك تمييز بين الفروض التى تتولد فى تلك العزلة من وقائع مشاهدة فتجعلها أوهاماً ، وبين الفروض التى هى تصورات لإمكانيات الوقائع الموجودة من قبل والتى يمكن تقريرها . هناك فرق بين التأملات الخيالية التى لاتعترف بأى قانون سوى اتساقها الجدلى ، وبين التأملات التى تعتمد على حركة الحوادث المشاهدة ، والتى تتنبأ بوقوع هذه الحوادث الجارية إلى نهاية معلومة بقوة حركتها ذاتها . هناك فرق بين الاستناد إلى حجة قائمة على مقدمات مفروضة تعسفيا ، وبين الاستناد إلى حجة تبسط مايلزم عن قضايا تعتمد على وقائع لها من قَبْل دلالتها الهامة .

إنّ أساس الوقائع المنتقاة لأجل فحصٍ ووصفٍ خاصيْن للفرض الذى نضعه هو الإجراء الذى يقوم به البحث العلمى فى الوقت الحاضر ، وذلك فى الأمور التى تخضع أكمل خضوع للرقابة الفكرية ؛ نعنى العلوم الطبيعية . وحالة البحث فى هذه العلوم هو الوقائع المشاهدة لاالتأمل ولا الظن أو الحجة . وانتخاب هذا المجال من الوقائع دون ذاك لنضع منه فرضاً يختص بتجربة ممكنة مستقبلة هو بذاته الذى يمدنا بالقيم

والمعانى والموازين التى نبحث عنها الآن فى عالم أعلى ـ نقول إن هـذا الانتخاب له مايسوغه نظريا وعمليا على حد سواء . ولقد كانت طبيعة المعرفة على الدوام من وجهة نظر الفلسفة الفنية الأساس ونقطة البداية للفلسفات التى فصلت المعرفة عن العمل والصنع ، ورفعت من أجل ذلك موضوعات المعرفة باعتبارها مقاييس للحقيقة الصحيحة فوق تجارب الأمور الحاصلة عن طريق العاطفة والفعل العملى . فإذا أمكن تبعا لذلك بيان أنّ الطرق الراهنة التى بها نحصل على أصح معرفة قد تخلت تماماً عن الفصل بين المعرفة والعمل ، وإذا أمكن بيان أنّ عمليات التفاعل الظاهرة التنفيذ ضرورية للحصول على المعرفة التى نسميها علمية ، فقد انهار أهم حصن للفلسفة الكلاسية وأصبح هباء منثوراً ، ويختفى كذلك مع هذا الانهيار العلة التى من أجلها ارتفعت بعض الأمور باعتبارها ثابتةً فى ذاتها خارج وفوق نطاق الخبرة الإنسانية وما يترتب عليها من نتائج ، وذلك فى مقابل العالم الزمنى المحسوس الذى نعيش فيه .

إن السبب العملى لاختيار هـذا الموضوع الفنى ، وهو منهج العلم الطبيعى ، أن تطبيق العلم الطبيعى بطريق الاختراعات والصنائع التكنولوجية يُعَد الموجه الأخير والصفة المميزة للحياة الحديثة . إذ مما لايحتاج إلى بيان أنّ الحضارة الحديثة تتزايد صفتها الصناعية ، ومن المسلم به كذلك أنّ هـذا التصنيع ثمرةٌ مباشرة لنمو المنهج التجريبى فى المعرفة . وآثار هـذا التصنيع فى السياسة والتنظيم الاجتماعى ، ووسائل النقل والتفاهم ، والشغل واللعب ، وتحـديد مواطن النفوذ والقوة والسلطان ، سمـات مميزة للخبرة الراهنة بشكل محسوس . وهذه الآثار هى المنبع الأقصى لذلك التضاؤل فى أثر الاعتقادات القديمة التى أشرنا إليها ، كما أنها تفسر لنا السبب فى أنّ تلك الفلسفة التى إنما تعكس وتصف الملامح الهامة للموقف الراهن كما لو كانت تلك الملامح نهائية بصرف النظر عما قد تؤول إليه ، هى فلسفة مسرفة فى المادية إسرافاً

بغيضا . فكلتا الحقيقتين ، الموجبة التى تقرر أن حياتنا الراهنة محددة أكثر فأكثر بنتائج العلم الطبيعى ، والحقيقة السالبة التى تقرر أن هذه النتائج عقبة إلى حد كبير فى وضع فلسفة تتجاوب مع الخبرة الحاضرة — وهى خبرة لها من الأثر ما يُغرِى الناس بالتمسك بعناصر من التراث القديم — سببان لاختيار طريقة العلم الطبيعى كموضوعنا الرئيسى الذى نفحص عنه .

لن يكون عندنا متسع من الوقت والفرصة لمناقشة المشكلة فى صورتها العملية المباشرة نعنى الأهمية الممكنة لذلك المجتمع الصناعى الذى انبثق من نتائج المعرفة الطبيعية ومناهجها . ولكننا قد نبين أن المشكلة من حيث المبدأ تدل ببساطة على أن نتائج الذكاء بدلا من بقائها منعزلة بعيدة عن العمل تندمج بطرق مؤثرة فى ألوان النشاط والخبرة الحاصلة فى الوقت الحاضر . هذا هو ما تدل عليه من جهة المبدأ ، على الرغم مما نقوله من الحط من شأن « العلم التطبيقى » . وإنى لأتصور أنَّ هناك عدداً قليلا من الناس على استعداد للقول بأن اندماج المعرفة والفهم فى تجارب الحياة المحسوسة ليس إلا خيراً . أمَّا الحط من مبدإ تطبيق المعرفة فإنما هو فى ذاته تعبير عن التراث القديم عن الامتياز الذاتى للمعرفة على العمل ، وللعقل على الخبرة .

وهناك مشكلة أصيلة فى غاية الخطورة تتصل بتطبيق العلم فى الحياة . ولكنها مشكلة عملية لا نظرية ، نعنى أنها تتعلق بتنظيم المجتمع الاقتصادى والقانونى تنظيما من نتائجه أنَّ المعرفة التى تدبر أمر السلوك من احتكار القلة الذين يستخدمونها لمصالح طبقتهم الخاصة لا للمصلحة العامة المشتركة ؛ فالمشكلة تتعلق بالتعديل الممكن للظروف الاجتماعية فيما يختص بالأساس المالى والاقتصادى لهذه الظروف . ولن يسمح الوقت ولا المجال بالنظر فى هذه المشكلة . ولكن المظهر المالى الاقتصادى للمجتمع شىء يختلف اختلافا شديدا عن التصنيع وعن النتائج الذاتية للتكنولوجيا فى الحياة

الجارية . والمطابقة بين هذين الأمرين تبعث على الخلط والتشويش . وجدير بالذكر كذلك أنّ هــذه المسألة ليس لها فى ذاتها شأن بأمر العلاقة بين النظر والعمل ، بين المعرفة وتطبيقاتها فى العمل والصنع . إنّ المشكلة العملية والاجتماعيــة هى مشكلة توزيع أكثر عدالة لعناصر الفهم والمعرفة فى اتصالها بالعمل الذى يؤدى ألوان النشاط التى تصدر عن المرء ، وما يترتب على ذلك من مساهمة أكثر حرية وأوسع شركة فى نتائجها .

وقبل أن نبحث أهمية المنهج العلمى فى تكوين نظرية المعرفة ونظرية العقــل سننظر فى بعض النقط الهامة ، وهى كلها مرتبطة فى أساسها بالتباين بين فكرة الخبرة التى تكونت حين كانت الفنون أساساً روتينيا ومهارات مكتسبــة بمجرد المزاولة والدربة ، وبين فكرة الخبرة المناسبة حين أصبحت الفنون تجريبية ؛ أو بالاختصار بين الخــبرة « اختباريا » empirical وبين الخــبرة « تجريبيا » [1] experimental . كانت « الخبرة» experience تدل فيما مضى على النتائج المتجمعة فى الذاكرة من ألوان عدة من الأعمال والمشروعات الماضية التى لم يحصل عليها المرء بتوجيــه البصيرة ، وعند ما تكون الخبرات المتجمعــة صالحة عمليا لحل المواقف الحاضرة . وكانت الإدراكات ومنافعها الأصلية وتطبيق نتائجها فى أعمال حاضرة عرضيين ـ أى لا جانب منهما يتحدد بفهم علاقة السبب والنتيجة ، والوسائل والنتائج الداخلة فى العمل . وبهذا المعنى كانت الإدراكات وتطبيقاتها لا ـ عقلية ، لا ـ علمية . وأوضح مثال على ذلك الذى يبنى قنطرة فيقيمها على أساس ما سبق عمله وما حدث فى الماضى ، دون رجوع إلى علم بأنوع الشد والثقل ، أو بوجه عام

---

(١) لفظة experience عند جون ديوى تدل على الخبرة ، لا على التجربة . وسنحتفظ بلفظة التجربة للدلالة على التجربة العلمية ، أما الذى يقصده المؤلف فهو ما يكسبه المرء من خبرة تتجمع شيئا فشيئا خلال الحياة [المترجم] .

إلى العلاقات الطبيعية الداخلة بالفعل . أو صناعة الطب من جهة اعتمادها على حوادث من إجراءات علاجية استخدمت فى الماضى دون معرفة السبب الذى من أجله أُثِرَ هذا العلاج ولم يؤثر ذلك الآخر . فالإجراء القائم على المهارة يؤتى ثمرةً ، ولكنها ثمرة طرائق متجزئة ، هى ثمرة المحاولة وحذف الخطأ — على الجملة إنها « اختبارية » empirical .

إنَّ الفكرة المنحطة عن الخبرة والمتكونة فى ظل مثل هذه الظروف هى وصف أمين للظروف الحاضرة ، فقد كان الفلاسفة صادقين فى الحط من شأن الخبرة باعتبار أنها أدنى بالذات من العلم العقلى . أما الذى أضافوه فهو شىء آخر : وهو قولهم إن هذا الانحطاط مرتبط بالذات بالبدن ، بالحواس ، بالماديات ، بالمتغير غير اليقينى فى مقابل اليقينى لأنه ثابت . ومما يؤسف له أن نظرياتهم التى تفسر عيوب الخبرة ظلت قائمة وأصبحت كلاسية حتى بعد أن أصبحت الخبرة نفسها فى بعض صورها تجريبية بمعنى خضوعها لتوجيه فهم الظروف ونتائجها . وثمة نقطتان لهما أهمية خاصة فيما يتعلق بالفرق الذى نشأ بين النظرية التقليدية عن الخبرة و بين النظرية الحاصلة عن النظر إلى صفتها التجريبية .

فالنظرية التقليدية التى لا تزال سائدة حتى اليوم تزعم وجود عيوب ذاتية فى الإدراك والملاحظة كوسيلتين للمعرفة ، وذلك بالإشارة إلى الموضوع الذى يقدمانه . وطبقا للرأى القديم : هذه المادة هى بالذات خاصة جدا ، وتبلغ من التغير والحدوث مالا سبيل معه أن تسهم فى « المعرفة » . فهى إنما تُفْضى إلى الظن ومجرد الاعتقاد . أمَّا فى العلم الحديث فلا توجد فى الحواس إلا عيوب « عملية »، هى بعض التحديد فى البصر مثلا مما يمكن أن يصحح ويكمل بوسائل متعددة مثل استعمال العدسات . وكل نقص فى الملاحظة يدفع إلى اختراع آلة جديدة تكمل النقص ،

أو يبعث على ابتداع وسائل غـير مباشرة كالحساب الرياضى الذى نتغلب به على قصور الحواس . ونشأ فى مقابل هذا التغيير تغييرٌ فى مفهوم الفـكر وعلاقته بالمعرفة ، فقد زعموا فى القديم أنَّ المعرفة السامية يجب أن يقدمها الفـكر الخالص، وهو خالص لأنه بعيد عن الخبرة مادامت الخبرة تتطلب تدخل الحواس . أما الآن فمن المسلم به أن الفـكر — على الرغم من أنه لاغنى عنه فى معرفة الوجود الطبيعى — لا يمكن بذاته أن يقدم هذه المعرفة . ولاغنى عن الملاحظة سواء فى تقديم المادة الأصلية التى نشتغل عليها ، أو فى اختبار النتائج وتحقيقها تلك النتائج التى نصل إليها بالبحث النظرى . ولا غنى للعلم عن خبرة متخصصة بدلا من كل خبرة تضع حـدا لإمكان العلم الصحيح .

وهناك مقابل موضوعى لهـذا التغيير . فقـد كانت الحواس والخبرة فى النظرية القديمة عوائق للعلم الصحيح ، لأنها داخلة فى التغيُّرِ الطبيعى . وكان موضوعها الملائم لها والذى لا مناص منه هو الأمور المتنوعة والمتغيرة . والمعرفة بمعناها الـكامل الصحيح إنما تـكون ممكنةً إذا كانت علماً بالثابت اللامتغير ، وهذا وحـده جواب البحث عن اليقين . و بالنسبة للأمور المتغيرة الظن والتخمين وحـدهما هما الممكنان ، كما أنَّ تلك الأمور من جهة العمل هى منبع الخطر . إن فـكرة علم طبيعى ، فى نظر العالم وفى صيغةٍ مما يفعله فى البحث ، ينبغى أن تولى ظهرها التغيير الحاصل فى الأشياء والأحداث ، لهى فـكرة غير مفهومة . فما يهم العالم أن يعرفه وأن يفهمه هو بالضبط التغييرات الحاصلة ، تلك التى تضع له مشاكله ، وهذه المشكلات تحل حين تترابط التغييرات بعضها ببعضها الآخر . وعندئذ تبرز الثوابت والمتغيرات النسبية ، ولـكنها علاقات بين التغييرات وليست مكونات لعالم أعلى من الوجود . و يصحب هـذا التعديل الخاص بالموضوع تعديل فى بنية « الخبرة » ومضمونها . فبدلا من وجود

فرق بين الخبرة و بين شيء أسمى ، هو الفكر المعقول ، يوجد الفرق بين نوعين من الخبرة ، أحدهما يتصل بالتغير غير الموجه ، والآخر يتعلق بالتغير الموجه المنظم . وهذا الفرق على الرغم من أهميته الأساسية لا يدل على قسمة ثابتة ، فالتغييرات من الطراز الأول شيء علينا أن نخضعه للرقابة بطريق الفعل الموجه بفهم العلاقات .

كانت المعرفة فى النظرية القديمة ، كما كان العلم ، تدل بالضبط و بالإطلاق على الانصراف من التغير إلى اللامتغير . أمّا فى العلم التجريبى الجديد فإننا نحصل على المعرفة بطريق مقابل لذلك تماماً ، نعنى بوساطة تنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغير . وطريقة البحث الطبيعى هى إجراء بعض التغيير لنرى أى تغيير آخر ينشأ عن ذلك . والترابط بين هذه التغييرات — حين تقاس بسلسلة من الإجراءات — يُكَوِّن الموضوع المحدود المطلوب للمعرفة . وهناك درجتان من الرقابة على التغير تختلفان عمليا ولكنهما متشابهتان من حيث المبدأ . ففى علم الفلك مثلا لا نستطيع أن نحدث تغيُّرا فى الأجرام السماوية البعيدة ، ولكننا نستطيع بإرادتنا أن نعدل الظروف التى نلاحظها منها ، وهذا من حيث المبدأ نفس الطريقة المنطقية . فنحن نعدل معطيات الملاحظة باستخدام آلات خاصة ، كالعدسات والمناشير والمرقب (التلسكوب) والمطياف والمِدْخال [1] ، إلى غير ذلك . كما نجرى الملاحظات من نقط واسعة الاختلاف فى المكان وفى أزمنة متتابعة . وبمثل هذه الوسائل يمكن ملاحظة التغييرات المترابطة فيما بينها . أما فى الأمور الطبيعية والكيموية الأقرب إلى متناول أيدينا والأدنى فى خضوعها المباشر للتعديل،فإنّ التغييرات التى نحدثها تؤثر فى الأشياء التى نبحث فيها ، ويستخدم فى ذلك تطبيقات وردود أفعال الغرض منها إحداث

---

(١) المطياف Spectroscope آلة لحل الطيف لإظهار طيوف الأشعة المنبعثة عن الأجرام السماوية ، والمدخال interferometer آلة لقياس طول الموجات [المترجم] .

التغييرات فى الأشياء التى ندرسها . فتقدم البحث مطابق للتقــدم فى اختراع أدوات البحث الطبيعى ونصبها لإحداث التغييرات وتسجيلها وقياسها .

وفضلا عن ذلك لا يوجد فرق من جهة المبدإ المنطقى بين المنهج العلمى و بين المنهج المتبع فى الأمور التـكنولوجية . وإنمـا يوجد فرق عملى فى سلم الإجراءات المتبعة ، فى الدرجة الأقل من التوجيه بطريق عزل الظروف الفعَّالة ، وبخاصة فى الغرض الذى من أجله نقوم بتوجيه منظَّم لتعديل الموجودات والطاقات الطبيعية ، و بوجه أخص منذ أصبح الدافع القوى لتنظيم مجرى التغير على نطاق واسع دافعا تبعث إليه الرفاهية المادية أو الـكسب المالى . ولـكن « تـكنيك » الصناعة الحديثة فى التجارة ووسائل الاتصال والنقل وفى جميع تطبيقات الضوء والحرارة والـكهرباء هو ثمرة التطبيق الحديث للعلم . وهذا الذى نسميه « تطبيقا » يدل على أنَّ نفس النوع من الإجراء المقصود للتغييرات والسيطرة عليها ممـا يحدث فى المعمل ، يجرى فى المصنع والسكة الحديدية وعنبر توليد القوى .

فالحقيقة الرئيسية البارزة هى أن التغيير فى منهج المعرفة ، والحاصل بسبب الثورة العلمية التى بدأت منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر ، كان مصحوباً بثورة فى موقف الإنسان من الأحداث الطبيعية وما بينها من تفاعل . و يدل هذا التعديل كما ذكرنا من قبل على انقلاب تام فى العلاقة التقليدية بين المعرفة والعمل . فالعلم يتقدم باصطناع أدوات العمل الموجَّه وأفعاله فتصبح المعرفة الحاصلة من هذا الطريق وسيلة لنمو الفنون التى تذفع الطبيعة خطوة أخرى نحو خدمة أغراض الإنسان ومثله خدمةً واقعية وممكنة . والغريب فى الأمر أننا نجد فى مقابل هــذا التغيير الحاصل فى الحضارة أنه لا تزال تشيع آراء عن العقل وملـكاته فى المعرفة إلى جانب فـكرة

انحطاط العمل بالنسبة للعقل ، مما ظهر فى الزمن القديم تقريرا لموقف مختلف كل الاختلاف .

ويمكن أن نحكم على أثر المفاهيم القديمة فى عقول المفكرين وأثر الجمود فى عادات الفكر الفلسفى إذا رجعنا إلى الكتب المؤلفة فى نظرية المعرفة وإلى مناقشة مشكلاتها فى المجلات الفلسفية ، وعندئذ سنجد فصولا عن المنهج المنطقى تعكس طرائق المعرفة الحاضرة ، أى استخدام البحث العلمى . ولكننا سنجد أن المنطق لايبحث فيه عادة إلا على أنه مجرد « منهج بحث » وليس له إلا مدخل ضئيل أكبر الظن أنها صلة بعيدة جدا بنظرية المعرفة . أما نظرية المعرفة فالبحث فيها يجرى بعبارات من المفاهيم عن العقل وملكاته ، وهذه المفاهيم من المفروض أنها قادرة على التكوُّن بعيدا عن ملاحظة مايجرى حين يشتغل الناس بالبحث الناجح . وفى السنوات الأخيرة اتجهت المشكلة الرئيسية فى مثل هذه المناقشات إلى وضع نظرية فى « الشعور » تفسر المعرفة ، كما لو كان الشعور حقيقةً واقعة معناها بَيِّنٌ بذاته ، أو كان شيئا مضمونه أقل غموضا وأدنى إلى الملاحظة من طرائق الفحص العلمى الموضوعية العامة . ولا يزال هذا الضرب من المناقشات قائما حتى الآن ، وهو فى المفهوم الشائع نظرية المعرفة ، تلك النظرية التى تبحث فى الطريق الطبيعى والذى لامناص منه لمناقشة مشكلات المعرفة الأساسية . ولو كتبت مؤلفات جديدة فلن تجد شيئا جديدا تذكره فى تأييد استمرار الأفكار التقليدية . إن أهمية أى مناقشة حتى لو كانت أولية حول المنهج التجريبى الراهن لن تُعرف دون أن نجعل فى بالنا أهميتها من جهة مباينة أثر هذا المنهج للمناهج الأخرى .

وإذا كانت خصائص المنهج التجريبى شائعةً فلم تستخدم إلا قليلا جدا فى تكوين نظرية عن المعرفة والعقل فى صلتهما بالطبيعة ، مما يجعل القارىء يغفر لنا

ذكر بعض الأمور عن حقائق معروفة تماما . فهذه الخصائص تشير إلى ثلاثة أمور بارزة ، الأول : هو ذلك الأمر الواضح من أن كل تجريب يتطلب عملا « خارجيا ظاهرا » ، أى إجراء تغييرات محدودة فى البيئة أو فى علاقتنا بها . والثانى : أن التجريب ليس نشاطا عشوائيا ولكنه موجَّه بأفكار عليها أن تتلاءم مع الظروف التى أثارتها المشكلة الباعثة على البحث الفعّال . والثالث ، وهو السمة الأخيرة التى منها تستمد السمتان الأخريان دلالتهما الكاملة ، أن ثمرةَ النشاط الموَجَّه إنشاء موقفٍ تجريبى جديد تتعلق فيه الأشياء بعضها ببعض تعلقا مختلفا بحيث تكوِّن نتائج الإجراءات الموجَّهة الموضوعات التى من خاصيتها أن تكون معروفة .

ونحن نجد فى الإجراءات العادية النموذج الأصلى للعملى التجريبى الذى نؤديه من أجل المعرفة : فحين نحاول فهم طبيعة شىء مبهم غير مألوف نجرى بعض الأفعال المتعددة لإقامة علاقات جديدة معه تلقى الضوء على صفات تعيننا على فهمه . فنحن نقلبه ، ونضعه فى ضوء جديد ، ونخضخضه ونهزه ، ونضربه ، وندفعه ونضغط عليه ، وهكذا . فالشىء كما نجربه قبل إحداث هذه التغييرات يكون خافيا علينا ، والغرض من هذه الأفعال إحداث تغييرات توضح صفات سابقة غير ملحوظة ، و بتغيير ظروف الإدراك نبرز بعض الخواص التى إنْ تركت وشأنها تخفى علينا أو تضللنا .

و إذا كانت مثل هذه الأنواع من التجريب ، إلى جانب ذلك النوع من اللعب التجريبى بالأشياء لنرى مايحدث لها ، الأصلَ الرئيسىَّ لذلك الحشد من المعلومات اليومية غير العلمية عن الأشياء المحيطة بنا ، والتى تكوِّن جملة المعرفة « الذائعة المشتركة » ، فإن تحديدات طريقة الإجراء من الوضوح بحيث لاتحتاج منا إلى شرح. والمهم فى تاريخ المعرفة الحديثة هو تقوية هذه الأعمال الفعّالة عن طريق الآلات والتطبيقات والأجهزة التى ابتكرت للكشف عن علاقات لم تكن ظاهرة بغير

ذلك ، وكذلك فيما يختص بالعمل الظاهر تنمية التكنيك البارع لإحداث مجال أوسع من التغييرات ـ أى تغيير منظم للظروف تنشأ عنه سلسلةمن التغييرات المناظرة فى الشىء الذى نفحصه . وينبغى أن تشتمل بالطبع هذه الإجراءات على تلك التى تقدم تسجيلا دائما لما نلاحظه ووسائل القياس المضبوطة الذى به ترتبط التغييرات بعضها ببعضها الآخر .

هـذه الأمور مألوفة إلى درجة أن أهميتها الكاملة بالنسبة لنظرية المعرفة تخفى على الذهن ، ومن أجل ذلك مست الحاجة إلى الموازنة بين هـذا الضرب من معرفة الوقائع الطبيعية وبين تلك المعرفة التى كنا نحصل عليها قبل ظهور المنهج التجريبى . والفرق الذى يلفت النظر هو بطبيعة الحال الاعتماد على العمل ، وهو عمل من نوع طبيعى وخارجى ظاهر . أما العلم القديم ، أوما كان يسمى علماً ، فقد ذهب إلى أن إخضاع العقل لنشاط البدن المعتمد على الماديات والذى تعينه أدوات هى مادية كذلك يعد ضرباً من الخيانة للعقل باعتباره آلة المعرفة . ولعل ذلك كان يبدو كما لوسلمنا بامتياز المادة على العقل العاقل ، وهو تسليم كان من هذا الوجه متناقضا مع إمكان المعرفة .

ويصحب هـذا التغيير الأساسى تغيير آخر فى الموقف الذى نتخذه من مادة الإحساسات المباشرة . وأكبر الظن أنك لن تجد فكرةً أبعد عن الواقع من تلك الفكرة التى نسجت مع المثابرة الطويلة ، وهى أن الفرق بين العلم قديما وحديثا يرجع إلى ازدراء العلم القديم للإدراك الحسى واعتماده بالإطلاق على النظر . الواقع أن الإغريق انفعلوا انفعالا شديدا بالأجسام الطبيعية كما كانوا من أدق الملاحظين ، ولكن الصعوبة لم تكن فى استبدال النظر من أول وهلة بمادة الإدراك الحسى ، بل فى أنهم أخذوا هذه المادة كما هى دون محاولة تعديلها تعديلا جوهريا قبل الشروع

فى التفكير والنظر فيها . أما فيما يختص بالملاحظة البريئة عن التطبيقات الصناعية ووسائل التغيير المقصود للمادة الملاحظة ، فقد تقدم الإغريق تقدما كبيراً فى هذا المضمار .

أما ازدراؤهم للمادة المحسوسة الملاحظة فلم يتعلق إلا بصورتها فقط ، التى كان ينبغى أن تندرج مع الصور المنطقية الحاصلة بالتفكير العقلى .

ولما كان ماهو مادى فليس منطقيا خالصاً ، أولا يحقق مطالب الصورة العقلية ، فإن المعرفة الحاصلة عنه كانت أقل علميا من المعرفة الحاصلة عن الرياضة البحتة والمنطق والميتافيزيقا التى تبحث فى الوجود الأزلى . ولكن مع انتشار العلم أخذ يبحث فى مادة الإحساسات المدركة كما تعرض نفسها مباشرة للملاحظ اليقظ النافذ الملاحظة . وترتب على ذلك أن مادة العلم الطبيعى الإغريقى كانت ألصق بمادة « الفطرة السليمة » منها بنتائج العلم المعاصر . وقد يستطيع أحدنا أن يقرأ مابقى قائما من ذلك العلم دون أى إعداد فنى أكثر من معرفة الهندسة الأقليدية مثلا ، ولكن لا أحد يستطيع المتابعة الواعية لتقريرات معظم المباحث الحديثة فى علم الطبيعة دون تعليم إعدادى فنى عالٍ ؛ فمن جملة الأسباب التى من أجلها لم تمض قُدُماً النظرية الذرية التى أعلنت فى الزمن القديم أنها لم تكن تتفق مع نتائج الملاحظة العادية ، تلك الملاحظة التى قدمت الأشياء متلبسة بصفات وافرة ومندرجة تحت أنواعٍ تمتاز هى نفسها بفصول من الكيفيات لا بمجرد مميزات كمية ومكانية .

ولقد كانت النظرية الذرية فى الزمن القديم نظريةً بحتة ، وتتصف بالاعتماد على الاستدلال القياسى .

قد يساء فهم هذه العبارات إذا أخذت على أنها تزعم أن الحس فى العلم القديم

يفضى إلى المعرفة على حين يستبعد العلم الحديث مادة الحواس ، فإن مثل هـذه الفـكرة تقلب الواقع رأساً على عقب . ذلك أن العلم القديم كان يقبل « مادة » الحس على ظاهرها ، ثم ينظمها بحسب ماهى عليه فى طبيعتها وأصلها ، بإجراءات من التعريف المنطقى والتصنيف ، إلى أنواع وماتتضمنه منطقيا . ولم يكن عند الناس آلات وأجهزة يعدلون بهـا موضوعات الملاحظة العادية ويحللونها إلى عناصرها ويشكلونها فى صور وترتيبات جديدة ، أوأنهم عجزوا عن استخدام ما كان موجودا لديهم من تلك الآلات والأجهزة . وبذلك كانت نتائج العلم اليونانى (الذى استمر باقيا حتى الثورة العلمية فى القرن السابع عشر) من جهة مضمونها أوموضوعها ، ألصق بموضوعات الخبرة اليومية من موضوعات الفـكر العلمى الحديث . ليس معنى ذلك أن احترام الإغريق « لوظيفة » الإدراك عن طريق الحواس كان أعظم من احترام العلم الحديث ، ولـكن احترامهم كان عظيما جداً « لمـادة » الإدراك الحسى المباشرة غير المحللة .

كانوا شاعرين من وجهة نظر المعرفة بعيوب مادة الإدراك الحسى ، غير أنهم افترضوا إمكان تصحيح هذه العيوب وسد ما فيها من نقص بوسائل منطقية أو عقلية بحتة . فزعموا أن الفـكر يمكن أن يتناول المادة التى يقدمها الإدراك العـادى وأن يحذف الصفات المتغيرة ومن ثمَّ حادثة فيبلغ فى النهاية الصورة الثابتة اللامتغيرة التى تجعل الجزئيات حاصلة على الخاصة التى لها . وعليك أن تُعرِّف هذه الصورة باعتبار أنها جوهر الجزئيات المذكورة أو حقيقتها الصادقة ، ثم فلتضم مجموعة من الأشـياء المدركة حسيا فى نوعٍ ، هذا النوع أزلى كما أن جزئياته الممثلة له فانية . فلم يـكن الانتقال من الإدراك العادى إلى المعرفة العلمية يتطلب إدخال تغييرات فعلية خارجية ملاحظة على « مادة » الإدراك الحسى . والعلم الحديث ـ بما فيه من تغييرات فى موضوع

الإدراك المباشر حاصلة من استخدام الأجهزة — لا ينصرف عن المادة الملاحظة من حيث هى كذلك ، بل يبتعد عن الخصائص الكيفية للأشياء كما نلاحظها فى الأصل و « طبيعيا » .

يمكن بذلك أن نقول — دون أن نعدو الصواب — إنّ « مقولات » الإغريق عن وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها كانت ذات صفة جمالية ، لأنّ الإدراك من النوع الجمالى يحفل بما فى الأشياء من صفات كيفية مباشرة . أما السمات المنطقية التى اعتمد عليها الإغريق ليخلعوا على مادة الملاحظة صورة علمية فهى الائتلاف ، والتناسب أو التوازن ، والتماثل ، التى تكوِّن « المنطق Logos » الذى يجعل الظواهر قادرة على أن نقررها فى قول معقول . و بفضل هذه الخصائص المفروضة على الظواهر والتى يستنبطها الفكر منها تصبح الأشياء الطبيعية معروفةً . وهكذا لم يستخدم الإغريق التفكير كوسيلة لتغيير الأشياء المعروضة للملاحظة بغية الوصول إلى ظروف وأثر حدوثها ، بل استخدموا التفكير ليفرضوا على الأشياء خصائص ثابتة معينة لا وجود لها فى حالة حدوثها المتغير . وجوهر الخصائص الثابتة الذى خلعوه على الأشياء هو ائتلاف الصورة والنموذج . كان الصناع ، والبناءون ، والنحاتون ، ومعلمو الألعاب الرياضية ، والشعراء يأخذون المادة الخام و يصبونها فى صور ثابتة تمتاز بالتماثل والتناسب . وكانوا يحققون هذه المهمة بغير ذلك التحليل السابق المميز للصنع الحديث فى المصانع . وقد حقق مفكرو الإغريق عملا شبيها بذلك فيما يختص بالطبيعة ككل ، غير أنهم بدلا من استخدام عُدَد الصناع المادية اعتمدوا على الفكر وَحْدَه . فاستعاروا « الصورة » form الموجودة فى الفن الإغريقى ولكنهم جردوها من هيا كلها المادية . كان غرضهم أن يستخرجوا من الطبيعة كما تلاحظ كلاً فنيا تشهده عين النفس ؛ فكانت الطبيعة فى نظر العلم كوناً

Cosmos ، فهو كونٌ ولـكنـة ليس مركبا من العناصر ، أى أنه كلٌّ كيـفى ، أو كلٌّ كأنه مأساة ، أو تمثال ، أو معبد يقوم على وحدةٍ شاملة مسيطرة من جهـة الـكيف ، ولم يكن مجموعاً من الوحدات المتجانسة مرتبة خارجيا ضروباً مختلفة من الترتيب . كانت الغاية هى الصورة ، وهى النموذج الذى به تمتاز الأشياء امتيـازا ذاتيا فى أنواعها الثابتة ، ولم تـكن تلك الغاية قد تـكونت من قبل فى عقل يختط الغاية ثم يفرضها على الأشياء من خارج .

ويلاحظ برجسون فى كتـابه « التطور المبدع » أن تلك الحقيقة التى هى موضوع أصدق معرفة ، هى فى نظر الإغريق موجودة فى لحظة ممتازة حين يبلغ تيار التغير أوجه . ويقول إنّ مُثُل أفلاطون وصور أرسطو يمكن أن تشبه فى علاقتها بالجزئيات أفراس إفريز البارثينون بالإضافة إلى حركات الأفراس العابرة ، فالحركة الذاتية التى تعطى الفرس صفته وتعرفه تلخيصٌ فى لحظة أزلية لموقف ثابت وصورة ثابتة . فأَنْ نعرف هو أن نُبْصر وأن نحصّل تلك الصورة المتوِّجة والمعرِّفة ، حتى إذا حصلناها ملـكناها وتمتعنا بها .

هذه النظرة البرجسونية توضح إدراك الصفة الفنية جوهريا والتى حصلها موضوع المعرفة عن العلم اليونانى ، فهى ثمرة تفاصيل هذا العلم . ولست أعرف شيئا أدل على فهم العلم اليونانى من اعتبار أرسطو الـكمّ عَرَضاً ، أى مايمكن أن يتغير فى نطاق حدود شىء من الأشياء دون أن يؤثر فى طبيعته . ويكفى أن نستعرض فى أذهاننا تعريف ديكارت الـكمّ أنه جوهر المادة حتى نتحقق من حصول ثورة فـكرية : أى حصول تغيير حاسم فى وجهة النظر ، لا مجرد زيادة مطردة فى دقة المعلومات ، بل تغيير ينطوى على التخلى عن الصفة الجمالية للشىء . ولك أن توازن بين المنزلة التى تشغلها العلاقات فى العلم الحديث وبين تفسير أرسطو للطبيعة ، نعنى هـذه التميزات

عن الأكثر والأقل ، والأكبر والأصغر ، وغير ذلك . أما أرسطو فالعلاقات عنده مثل الكمية ، لاشأن لها بجوهر الشيء أو طبيعته ، ولذلك لم يكن لها حساب نهائي في المعرفة العلمية . وهذا المفهوم ملائم تماماً لوجهة النظر الجمالية التي تذهب إلى أنَّ ما كان في باطنه كاملا مكتفيا بذاته فهو الذي يهمنا أعظم أهمية .

وقد يبدو أن انكباب الأفلاطونية الفيثاغورية على العدد والهندسة مما يناقض ماذكرناه ، ولكن ذلك من جملة الاستثناءات التي تثبت القاعدة ، لأن الهندسة والعدد في هذه الفلسفة كانتا وسيلتين لترتيب الظواهر الطبيعية كما تشاهد مباشرةً . فهما مبدآن للتوازن والتماثل والقسمة مما يحقق القوانين الجمالية جوهريا . وكان ينبغي على العلم أن ينتظر ألفين من السنين حتى تصبح الرياضة أداةً للتحليل وحل الأشياء إلى عناصرها كي يعاد تركيبها وذلك عن طريق المعادلات وغير ذلك من القوى .

ولا حاجة إلى ذكر الصفة الكيفية للعلم اليوناني كما تتمثل في المركز الهام الذي تشغله الأنواع في العلم المشائي ، لأن هذا المثال في غاية الوضوح ، ولكن أدل منه على قضيتنا هو ذلك البحث الكيفي الخالص للحركة ، وبخاصة أنَّ هـذا الموضوع هو مفتاح الثورة التي قام بها جاليليو . فالحركة اصطلاح كان يُطلق على كل نوع من أنواع التبدل الكيفي ، كالأشياء الحارة التي تصبح باردة ، والنمو من جنين إلى صورة كائن بالغ ، وغير ذلك . ولم ينظر إليها قط على أنها مجرد حركة ، أي تغير في الوضع في مكان متجانس . فنحن حين نتكلم عن حركة موسيقية ، أو حركة سياسية ، فإننا نقترب من المعنى المتصل بهـذه الفكرة في العلم القديم ، أي سلسلة من التغييرات تستهدف إتمام أو إكمال كلٍّ كيفيٍّ وتحقق غاية .

وبدلا من استمرار الحركة إلى ما لانهاية له فإنها تستنفد فتميل بالطبع نحو

توقفها ، نحو السكون . ولم تكن المشكلة هى البحث عن القوى الخارجية التى تدفع السهم إلى حالة من السكون النسبى ، بل القوى الخارجية كتيارات الهواء وغير ذلك مما تحتفظ به متحركا وتمنعه من سرعة بلوغه غايته الطبيعية وهى السكون . فالتوقف عن الحركة إمّا إعياء ، هو ضرب من التعب ، وإما أنه يدل على كمال وجوده الذاتى أو ماهيته . فالأجرام السماوية لأنها سماوية وشبيهة بالآلهة لاتتعب ولا تعيا أبدا ، فتحتفظ لذلك بحركتها الدائرية التى لاتتوقف . ذلك أنّ السكون حين نعنى به تحقيق الغاية ليس هدوءاً ميتا بل هدوءاً كاملاً ، فهو من أجل ذلك حركة « لاتتغير » . والفكر وحده يملك تماماً هـذا الفعل الذاتى الكامل ، ولكن دوران الأجرام السماوية المستمر هو أقرب مظهر طبيعى لفعل الفكر المنطوى على ذاته الذى لايتغير ، والذى لا يكشف شيئا ، ولا يتعلم شيئا ، ولا يؤثر فى شىء ؛ بل يدور دورة أزلية حول نفسه .

والبحث فى المكان ، أو قل الأمكنة ، هو المقابل لهـذا التعدد الكيفى فى الحركات . فهناك حركة إلى أعلى من الأرض لتلك الأشياء التى تتعلق بالأمكنة الفوقية وذلك بحكم خفتها ، وهناك حركة إلى أسفل نحو الأرض لتلك الأشياء التى بحكم ثقلها تبلغ غايتها وتصل إلى موضعها فى الأرض الثقيلة والباردة نسبيا . أما فى المناطق المتوسطة فهناك حركات مناسبة لا إلى أعلى ولا إلى أسفل ، بل حركات إلى الأمام وإلى الخلف وحركات متموجة تمتاز بهـا الرياح والحركات « الظاهرة » للكواكب . وكما أنّ البارد والثقيل يتحرك إلى أسفل ، فإن الخفيف والحار ، وهو ألطف المواد يتحرك إلى أعلى . ونجوم قبة السماء لأنها أقرب الأشياء إلى الإلهى وأبعدها عن الخلل وعن القوة المجردة ـ تتبع تلك الحركة الدائرية الكاملة وهى

أقرب الحركات في الطبيعة إلى تعقل الفكر ذاته تعقلا أزليا ، وهذا الفعل هو في الوقت نفسه فوق الطبيعة وكمالها أو « علتها الغائية » .

لقد أوردنا هذه التفصيلات لنوضح الصفة الكيفية للعلم القديم . ولم يكن ثمة تنازع بين الأفكار حول القيم ، لأن صفات الأمور العلمية هي قيم ، فهي الأشياء التي نستمتع بها ونقدرها قدرها . وهناك سُلَّم من الصور يسرى في الطبيعة ، باعتبارها كلاً كيفيا ، ويبدأ من الصور الأدنى قيمة إلى الأعلى : وتقوم الثورة التي بدأها جاليليو في العلم على إلغاء الكيفيات باعتبارها سماتٍ مميزةً للأمور العلمية من حيث هي كذلك . ونشأ عن هذا الإلغاء ذلك النزاع وتلك الحاجة إلى التوفيق بين خصائص الواقع العلمية و بين تلك الخصائص التي تقوم عليها السلطة الأخلاقية . من أجل ذلك إذا شئنا أن ندرك أثر علم الفلك وعلم الطبيعة الجديدين في العقائد الإنسانية فعلينا أن نضعهما في كفتي ميزان مع علم الطبيعة القديم الذي كانت فيه الكيفيات الحاصلة عن المعرفة العلمية للأشياء هي نفس كيفيات الآثار الفنية ، وهي خصائص لا تختلف عن الجمال وعن كل ما نعجب به .

لم يكن ماقام به جاليليو نموا بل ثورة تمثل تغييرا من الكيف إلى الكم أو القياس ؛ من غير المتجانس إلى المتجانس ؛ من صور باطنة إلى علاقات ؛ من ائتلاف جمالي إلى صيغ رياضية ؛ من متعة تأمل إلى عمل وتوجيه فعّالين ، من سكون إلى تغيّر ؛ من أمور أزلية إلى تتابع زمني . وظلت فكرة وجود عالمين قائمةً بالنسبة للأغراض الأخلاقية والدينية ، ولكنها اختفت فيما يختص بأغراض العلم الطبيعي : أما العالم الأعلى الذي كان موضوع العلم الصادق فقد أصبح المقر المطلق للأمور المتصلة بالقيم التي تقدم في علاقتها بالإنسان معيار مصيره وغايته . وأما العالم الأدنى وهو عالم التغير الذي كان موضوع الظن والعمل فقد أصبح الموضوع الوحيد للعلم الطبيعي . والعالم

الذى كان يسوده الظن لم يعد عالماً صحيحا ولو أنه جزء أدنى من الوجود الموضوعى . كان على التحقيق من خَلْق الإنسان ، و يعتمد على الجهل والخطأ . وهذه هى الفلسفة التى حلت بسبب العلم الجديد محل الميتافيزيقا القديمة . ولـكن ـ و « لـكن » هذه فى غاية الأهمية ـ على الرغم من هذه الثورة استمرت المفاهيم القديمة عن المعرفة قائمة ، تلك المفاهيم باعتبارها متعلقة بحقيقة سابقة ، كما استمر التنظيم الخلقى باعتباره مستمدا من خصائص هذه الحقيقة .

ولم يظهر التغير العلمى ولا التغير الفلسفى دفعةً واحدة حتى بعد ظهور البحث التجريبى . الواقع كما سنرى فيما بعد سارت الفلسفة فى طريق المحافظة بالتوفيق والملاءمة ، وكانت تدرس فى العلم الجديد ، ولم يستطع العلم أن يتحرر من بعض العوامل الأساسية فى مفهوم الطبيعة القديم إلا فى عصرنا الحاضر . على أن مقدارا كبيرا من الثورة العلمية كان كامنا فى النتائج استخلصها جاليليو من تجربتيه المشهورتين: إحداهما عن سقوط الأجسام من برج بيزا ـ وهى التى قضت على التمييز القديم عن الاختلافات الـكيفية الباطنة بين الثقل والخفة مما زعزع بذلك مبادىء التفسير الـكيفى للعلم . وهكذا جنحت الثورة إلى إلغاء وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها فى صيغة من الـكيفيات غير المتجانسة. إذ تبين أن الحركة الكائنة فى الأجسام مرتبطة بخاصة مشتركة متجانسة تقاس بمقاومة الأجسام عندما تتحرك و بتوقفها أو ضعفها حين تدفع إلى الحركة . وهذه الخاصة المسماة بالقصور الذاتى ، طابق بينها نيوتن و بين الـكتلة ، بحيث أصبحت الـكتلة أو القصور الذاتى التعريف العلمى ، أو المعامل الثابت للمادة ، بصرف النظر تماماً عن الاختلافات الـكيفية كالرطب واليابس ، والحار والبارد ، والتى أصبحت منذ ذلك الوقت أموراً تفسرها الـكتلة والحركة وليست مبادىء أساسية .

وإذا أخذنا هـذه النتيجة على حِدَتِها لـكانت مجرد صدمة أو على الأكثر فورة ، ولـكنها ليست كذلك إذا ارتبطت بتجربته عن الـكرات المتدحرجة على سطح مائل ناعم (والتى كانت تجربته عن البندول نوعاً منها) ، وهو أقرب شىء يمكن ملاحظته عن الأجسام الساقطة بحرّية . كان غرضه تحديد العلاقة بين مقدار زمان السقوط وبين مقدار المسافة التى يقطعها الجسم . وقد أيّدت النتائج المشاهدة الفرض الذى كوّنه من قبل ، وهو أن المسافة المقطوعة متناسبة مع مربع الزمن المنقضى . ولو ضربنا صفحاً عن أساس العلم المشائى الذى قامت هذه النتيجة تعارضه فإنها تبدو كتحديد رياضى للعجلة ، ومرتبطة بمفهوم الـكتلة باعتبار أنها تقدم تعريفاً جديدا دقيقا عن القوة . وهـذه النتيجة فى غاية الأهمية ، ولو نظرنا إليها بعيدا عن أسس المعتقدات القديمة عن الطبيعة لبلغت فى أهميتها مبلغ مكتشفات علم الطبيعة فى العصر الحاضر . وإذا نظرنا إليها فى مقابل الأفـكار الأساسية للعلم المشائى فهى التى مهدت للثورة العلمية : فقد قضت نتائج جاليليو قضاء مبرماً على الفـكرة التقليدية القائلة بأن جميع الأجسام المتحركة تصل بالطبع إلى السكون بسبب ما فيها من ميل ذاتى إلى بلوغ طبيعة باطنة . وقد استخدم جاليليو بعبقريته هـذه النتائج التى وصل إليها ليبين أن الجسم إذا كان متحركا على سطح أفقى دون أن يخضع للقوة المستقلة للثقل المتجانس، واستبدل به جسم على سطح مائل ، فإنه متى تحرك يستمر فى الحركة إلى ما لا نهاية — وهى الفـكرة التى صاغها نيوتن فيما بعد فى القانون الأول للحركة .

وقد فتحت هذه الثورة الطريق إلى وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها على أساس المسافة والزمن والـكتلة والحركة المتجانسة . وليست مناقشتنا عرضا للتطور التاريخى ، ولذلك نمر بالتفاصيل مروراً عابرا . غـير أن بعض النتائج المتولدة عن ذلك يجب أن تذكر فى إيجاز .

إن استنتاج جاليليو لم يؤثر فى أول الأمر فى الفكرة التقليدية من أن الأجسام الساكنة تظل ساكنة . ولكن منطق جاليليو ومناهجه التى استخدمت فيما بعد بيَّنت أنه إذا دُفع جسم ضخم إلى السكون انتقلت الحركة إلى جزيئاته الخاصة وإلى جزيئات ذلك الجسم الذى أوقف حركته . وبذلك أصبحت الحرارة خاضعة لبحث ميكانيكى بحيث تقرر أخيراً تحوُّل الحركة الميكانيكية والحرارة والضوء والكهرباء بعضها إلى بعضها الآخر بغير فقدان من الطاقة . ثم بيَّن نيوتن محتذيا مثال كوبرنيق وهو يجتز أنَّ حركات الكواكب تخضع لنفس القوانين الميكانيكية عن الكتلة والعجلة كما تخضع لها الأجسام الأرضية . وبذلك أصبحت الأجرام السماوية وحركاتها خاضعة لنفس القوانين السارية فى الظواهر الأرضية ، وألغيت فكرة الاختلاف فى النوع بين الظواهر فى الأجزاء المختلفة من المكان . وأصبح كل مايعمل له العلم حسابا هو الخصائص الميكانيكية المصوغة فى تعبيرات رياضية ؛ وأهمية الصياغة الرياضية تدل على إمكان التكافؤ التام أو تجانس انتقال الظواهر المختلفة من صيغة إلى أخرى .

وإذا نظرنا إلى الأمر من جهة المذهب القائل بأن غرض المعرفة بلوغ الحقيقة ، وأن موضوع المعرفة والأشياء الواقعة حدَّان مترادفان ، فليس ثمة إلا نتيجة واحدة ممكنة ، هى بعبارة أحد المُحْدَثين : « أن الفلك النيوتونى قد كشف عن جميع عالم السماء وكأنه خلاء مظلم لا محدود تتحرك فيه المادة الميتة بدافع من قوى لا حس لها ، فقضى بذلك نهائيا على أحلام الأجيال الشعرية »[١] .

ومع ذلك فإنما تصح هذه النتيجة بشرط صحة المقدمة . فإذا أخذ عالم الكيفيات

---

(١) Barry, The Scientific Habit of Mind, New York, 1927, p249
وإنى مدين لهذا الكتاب بأكثر مما أوردته فى هذا النص .

على أنه موضوع معرفة لا تجربة من نوع آخر خلاف المعرفة ، وبمقدار ما تؤخذ المعرفة على أنها معيار التجربة أو صورتها الوحيدة الصحيحة ، فإنّ استبدال العلم النيوتونى بالإغريقى (باعتبار أن هـذا العلم الأخير إنما هو ترتيب معقول لعـالم الكيفيات الذى نتمتع به بالخبرة المباشرة) يعنى أن الخصائص التى تجعل العالم عالم بهجة وإعجاب وتقدير لم يعد لها محل . ومع ذلك فهناك تفسير آخر ممكن . فالفلسفة التى تذهب إلى أننا نجرب الأشياء كما هى عليه فى الواقع بعيدا عن المعرفة ، وإلى أنّ المعرفة ضربٌ من تجربة الأشياء تيسر توجيه الأمور لأغراض تجارب غير عرفانية ، هذه الفلسفة ستنتهى إلى نتيجة أخرى .

ولو مضينا فى مناقشة هذا الموضوع عند هـذه النقطة لجرنا ذلك إلى مناقشات سنعرض لها فيما بعد ، لذلك سنقصر المناقشة على هذا السؤال وهو : ما الذى أحدثه المنهج التجريبى الجديد لكيفيات التجربة العادية ؟ لننس نتائج الفلسفة اليونانية ، ولنطرح من عقولنا جميع النظريات عن المعرفة وعن الحقيقة . ولنأخذ هـذه الوقائع البسيطة المباشرة : هذه هى الأشياء الطبيعية التى نستمتع بها حين تكون ملونة رنانة عطرة محبوبة جذابة جميلة والتى نقاسيها حين تكون مكروهة قبيحة ممجوجة . فما الأثر الذى أحدثه فيها العلم الطبيعى ؟ .

لو سلمنا مؤقتا بأن نفرغ عقولنا من المفروضات الفلسفية والميتافيزيقية السابقة ، ونظرنا إلى المسألة بأبسط طريقة ممكنة وأكثرها سذاجة ، فإنى أحسب أن جوابنا ، مصوغاً فى عبارات فنية ، هو أن العلم الحديث « يستبدل بالأشياء» objects المعطيات data (لسنا نعنى أن هذه النتيجة هى كل أثر المنهج التجريبى والذى كان كما رأينا من بداية الأمر معقدا ، ولكن أول أثر فيما يختص باستبعاد الكيفيات هو من هـذه الطبيعة) . ومن الواضح كل الوضوح أن العلم اليونانى كان يبحث

فى « الأشياء » objects بالمعنى الذى نقصده من النجوم والصخور والأشجار والمطر والأيام الحارة والباردة مما يقع فى الخبرة العادية . أما الذى نعنيه من قولنا إنّ أول أثر للتجريب هو رد الأشياء من حالتها كأشياء إلى معطيات فقد لا يكون واضحاً تمام الوضوح [1] . ونعنى بالمعطيات المادة التى نتخذها لتأويلٍ بعد ذلك ، أى شىء يدور تفكيرنا حوله . أما الأشياء فإنها غايات ، فهى تامة منتهية ، وهى إنما تدعو إلى التفكير بطريق التعريف والتصنيف والترتيب المنطقى وما تتضمنه الأقيسة ، وغير ذلك . أمّا المعطيات فتعنى « المادة التى تخدمنا » ، فهى دلائل ، وشهادات ، وعلامات ، وطرق إلى أمور لم نبلغها بعد وآيات عليها ؛ إنها متوسطات وليست نهائية ؛ وسائل لا غايات .

وقد يمكن أن نعرض المسألة عرضا بشكل فنى أقل فنقول : إن موضوع البحث الذى اعتبر محققا مطالب المعرفة أو المادة التى منها نصوغ الحلول أصبح شيئا يثير « مشكلات » ؛ فالحار والبارد ، والرطب واليابس ، والخفيف والثقيل ، بدلا من أن تكون بيِّنةً بذاتها وأموراً نفسر بها الظواهر ، أصبحت موضوعات علينا أن نفحص عنها ، ومسببات لا مبادئ للأسباب ، وأصبحت تثير علامات استفهام بدلا من تقديم إجابات . و بدلا من أن تقدم الاختلافات بين الأرض و بين منطقة الكواكب والأثير السماوى مبادئ مطلقة يمكن أن تستخدم لتمييز الأشياء وتصنيفها، كانت تلك الاختلافات أموراً ينبغى تفسيرها و إخضاعها لمبادئ متطابقة معها . صفوة القول كان العلم اليونانى والعلم فى العصر الوسيط فنًّا لقبول الأشياء كما يستمتع بها و يعانيها ، أما العلم التجريبى الحديث فهو فن للتوجيه .

إن الفرق العظيم بين موقف مَنْ يقبل الأشياء بالإدراك والاستعمال والتمتع

(١) انظر فى هذا التحول من الأشياء إلى المعطيات مقالة ج . ه . ميدز فى كتاب Creative Intelligence, New York, 1917 .

العادى على أنها نهائية وعلى أنها أوج العمليات الطبيعية ، وموقف مَنْ ينظر إليها على أنها نقطة البداية للتفكير والفحص ، لهو فرق يتخطى حدود الصفات الفنية للعلم . إنه يدل على ثورة تشمل روح الحياة كلها ، وتشمل موقفنا من جميع نواحيه نحو كل ما يقوم فى الوجود . فعند ما ننظر إلى الأشياء التى تحيطنا ، مما نلمسه ونسمعه ونراه ونذوقه على أنها علامات استفهام تحتاج إلى البحث عن جواب (ويجب أن نبحث عن جوابها بإدخال تغييرات مقصودة حتى يعاد تشكيلها فى شىء مختلف) تبطل الطبيعة كما هى موجودة من قبل أن تكون شيئاً ينبغى قبوله والخضوع له والصبر عليه أو التمتع به كما هى عليه فى الواقع . إنها اليوم شىء علينا أن نعدله وأن نوجهه بالقصد . إنها مادة نشتغل بها كى نحيلها إلى أشياء جديدة تحقق حاجتنا تحقيقا أفضل . والطبيعة كما هى موجودة فى أى وقت خاص عقبة وليست كمالا ، إنها تمدنا ببدايات وفرص ممكنة أكثر مما تقدم لنا غايات نهائية .

جملة القول : تغيرت المعرفة باعتبارها متعة جمالية لخواص الطبيعة من جهة أنها أثر من صنع الفن الإلهى ، وأصبحت معرفةً باعتبارها وسيلة للتوجيه الدنيوى — أى طريقة لإحداث تغييرات مقصودة تعدل من اتجاه سير الحوادث . فالطبيعة كما توجد فى أى وقت معين مادة تتخذها الفنون لتطبع أثرها عليها وتعيد تشكيلها أكثر من أن تكون أثراً فنيا تامًّا من قبل . لذلك كان الموقف المعدل إزاء التغير الذى أشرنا إليه يحمل معنى أوسع كثيرا مما يدل عليه العلم الجديد باعتباره مطلبا فنيا . وعند ما نجعل العلاقات بين التغيرات هدف المعرفة ، فإنَّ تحقيق هذا الغرض بالكشف عن هذه العلاقات يكافئ الظفر بآلة للتوجيه . فعند ما نعلم تغييراً مَّا ، ونعلم بالقياس المضبوط ارتباطه بتغيّر آخر ، فإننا نحصل بذلك على وسيلة ممكنة لابتداع تلك الحادثة الأخرى أوتعديلها . إن الموقف الجمالى مُوَجَّه بالضرورة إلى ماهو موجود

من قبل ، إلى ماهو تام ومنته . أما موقف التوجيه فإنه يتطلع إلى المستقبل ، إلى الإنتاج .

وهذه النقطة نفسها يمكن أن تُقَرَّر بشكل آخر حين نقول : إنَّ ردَّ الأشياء المعلومة إلى معطيات من أجل معرفةٍ أو بحث سنضطلع به يحرر الإنسان من الخضوع للماضى . إنَّ الموقف العلمى باعتبار أنه موقف يهتم بالتغير بدلا من اهتمامه بالأمور الثابتة المنعزلة التامة ، لهو موقف يقظ بالضرورة للمشكلات ، فكل مسألة جديدة فرصة جديدة لمباحث تجريبية أخرى - لإحداث تغيير مُوَجَّه أكثر . فلاشىء يأسف له العقل العلمى أكثر من بلوغه حالة لا يجد فيها مزيدا من المشكلات لأن مثل هذه الحالة تفضى إلى موت العلم لا إلى كمال حياته . ويكفى أن نوازن بين هذا الميل وبين مايسود الأخلاق والسياسة حتى نتحقق من الفرق الذى أشرنا إليه من قبل ، كما نتحقق من أن تقدمها لايزال محدوداً . ذلك أننا فيما يختص بالأمور العملية لانزال نعيش فى خوفٍ من التغير وخشيةٍ من المشكلات . فنحن نشبه أهل الزمن القديم - مع احترامنا للظواهر الطبيعية - فى إيثارنا القبول والصبر أو التمتع - بحسب ماتقضيه الأحوال - بما هو كائن ، وما نجده على ظهر الأرض ، وعلى أكثر تقدير أن نرتب ذلك فى مفاهيم فتكتسى بذلك صورة معقولة .

كان التغير قبل نشأة المنهج التجريبى شرًّا لابد منه . ومع ذلك فعالم الوجود الظاهرى ، نعنى عالم التغير ، على الرغم من انحطاط رتبته عن العالم اللامتغير ، فهو موجود ولابد من قبوله عمليا كما يحدث . والحكيم من الناس إذا كان الله قد أنعم عليه بحظ من الثروة فليس له أن يشتغل بها مااستطاع إلى ذلك سبيلا ، موليا ظهره إياها ليتجه نحو العالم العقلى . ولاتقبل الصور الكيفية والغايات التامة التى تحددها الطبيعة الخضوع لتوجيه الإنسان . وهذه الكيفيات والغايات نعمةٌ حين يحدث أن نستمتع

بها . ولكن الطبيعة فيما يختص بالأغراض الإنسانية تعنى الحظ ، والحظ ضد الفن .
فإذا أصابنا خير رحبنا به ، ومع ذلك فالخيرات إنما تكون مأمونة فى الوجود عن
طريق تنظيم عمليات التغير ، وهو تنظيم يعتمد على معرفة علاقاتها . وإذا كان كثير
من المفكرين قد ورثوا إلغاء الميول الثابتة نحو الغايات المحدودة ، باعتبار أن هذا الإلغاء
ينطوى على تجريد الطبيعة من روحانيتها ، فذلك فى الواقع شرط سابق على القول
بغايات جديدة وإمكان تحقيقها بالفعل المقصود . والأشياء التى ليست أهدافاً ثابتة
للطبيعة ، والتى ليس لها صور ذاتية محدودة تصبح محلا لاستقبال صفات جديدة ،
ووسيلة لخدمة أغراض جديدة . وإلى أن تتجرد الأشياء الطبيعية من الغايات
المحدودة التى كانت تعد ثمرة الميل الباطنى لعمليات الطبيعة نفسها ، فلا يمكن أن
تصبح الطبيعة مادة لتشكيل رغبات الإنسان وأغراضه .

هذه الاعتبارات التى ذكرناها ينطوى عليها ذلك الموقف المتغير الذى يرد
الأشياء بالتحليل التجريبى إلى معطيات . ويصبح غرض العلم الكشف عن
العلاقات الثابتة بين التغيرات بدلا من تعريف الأشياء اللامتغيرة المتعالية على إمكان
التبدل . فموقف العلم يهتم بميكانيزم الأحداث بدلا من اهتمامه بالعلل الغائية . والمعرفة
حين تبحث فيما هو قريب لا ما هو نهائى ، إنما تبحث فى العالم الذى نعيش فيه ،
العالم الذى نجربه بدلا من محاولة الهرب عن طريق العقل إلى عالم أعلى . والمعرفة
التجريبية ضرب من العمل ، وهذا الضرب ككل عمل يقع فى زمان معين وفى
مكان معين وفى ظروف خاصة مرتبطة بمشكلة محدودة .

والفكرة القائلة بأن مخترعات العلم عبارة عن كشف الخواص الطبيعية للحقيقة
المطلقة ، عن كشف الوجود بوجه عام ، إنما هى بقية من بقايا الميتافيزيقا القديمة .
ونشأ عن إقحام فلسفة غريبة فى تأويل نتائج العلم الظن بأن هذه النتائج تستبعد

الصفات والقيم من الطبيعة ، ومن ثمَّ قامت مشكلة الفلسفة الحديثة ، أى علاقة العلم بما نحبه ونقدره بالأمور التى لها سلطان على توجيه السلوك . وإقحام هذه الفلسفة ذاتها فى بحث نتائج العلم الرياضى الميكانيكى على أنها تعريف للحقيقة الطبيعية بطبيعتها الذاتية يفسر الخصومة الموجهة للمذهب الطبيعى ، ويفسر الشعور بأن مهمة الفلسفة البرهنة على وجود عالم وراء الطبيعة ، وهو عالم لايخضع للشروط التى تميز جميع الأشياء الطبيعية . فلتَسْتَبْعِدْ الفكرةَ القائلة بأن المعرفة إنما تكون كذلك حين تكون كشفا عن خواص الحقيقة السابقة الثابتة وتعريفا لها ، ثم فَسِّرْ هدف المعرفة ومعيارها بما يحدث فى طرائق البحث العلمى الراهنة ، تَجِدْ أن تلك الحاجة والمشكلة المزعومتين تختفيان .

ذلك أن البحث العلمى يبدأ دائما من الأشياء الموجودة فى البيئة مما نجربه فى حياتنا اليومية ، من الأشياء التى نراها ، ونتناولها بأيدينا ، ونستعملها ، ونتمتع بها ونعانيها . وهذا هو عالم الكيفيات العادى . ولكن بدلا من قبول كيفيات وقيم — غايات وصور — هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقى معيَّن ، ينظر البحث التجريبى إليها باعتبار أنها تقدم حافزاً للفكر . إنها مواد المشكلات لاحلولها ، وعلينا أن نسعى إلى أن تكون موضوعات المعرفة . وأول خطوة فى المعرفة أن نحدد المشكلات التى تحتاج إلى حل ، وتتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة . فهذه الكيفيات آثار ، وأمور علينا أن نفهمها ، ويتم فهمها بصيغة تولدها . إنَّ البحث عن « العلل الفاعلة » بدلا من العلل الغائية ، عن العلاقات الخارجية بدلا من الباطنة ، هو الذى يستهدفه العلم . ولكن هذا البحث لايدل على أنه بحث عن الحقيقة فى مقابل الخبرة بما هو غير حقيقى وظاهرى . إنه يدل على البحث عن تلك العلاقات التى يتوقف

عليها حدوث الكيفيات والقيم الواقعة والتى يمكن بوساطتها أن ننظم حدوثها . فإذا سمينا الموجودات كما تقع فى خبرتنا وقوعاً مباشراً وكيفيا « ظواهر » ، فليس معنى ذلك أننا نعيّن لها وضعاً ميتافيزيقيا ، بل ندل بذلك على أنها تحدد مشكلة تقرير علاقات التفاعل ، تلك العلاقات التى يتوقف حدوثها عليها .

وليس من الضرورى أن تتعلق المعرفة بالوجود كما يقع فى خبرتنا وقوعاً مباشراً بكيفياته المحسوسة . فالخبرة المباشرة نفسها تعنى بهذا الأمر . أما الذى يعنى العلم به فهو « حدوث » هذه الأشياء التى تقع فى خبرتنا ، ولذلك كانت هذه الأشياء المختبرة بالنسبة للغرض الذى يستهدفه العلم «أحداثا» events ، وغايته الكشف عن شروط وقوعها ونتائجها . ولا يتم هذا الكشف إلا بتعديل الكيفيات المعطاة بطرق تصبح معها العلاقات ظاهرة . وسنرى فيما بعد أنّ هذه العلاقات تكوّن الموضوعات الصحيحة للعلم من حيث هو كذلك . وإنما عنايتنا الآن أن نؤكد هذه الحقيقة وهى أن استبعاد كيفيات الوجود المختبر ليس إلا خطوة متوسطة ضرورية لكشف العلاقات ، حتى إذا تمت هذه الخطوة أصبح الغرض العلمى سبيلا إلى توجيه وقوع الأشياء المختبرة مع حصولها على زاد أعظم وآمن من القيم والكيفيات .

ربما يقال إننا حين نحتفظ بالنظرية القديمة عن المعرفة والميتافيزيقا ، قد نظن أن العلم يخبرنا بأن الطبيعة فى حقيقتها الصحيحة إنما هى تفاعل كتل متحركة لا صوت لها ولا لون أو أى صفة من صفات المتعة والمنفعة . الواقع أن ما يفعله العلم هو بيان أن أى شىء طبيعى يمكن بحثه فى صيغة من العلاقات التى عليها يتوقف حدوثه ، أو يمكن بحثه كحادثة event ، وأننا فى بحثها على هذا النحو نتمكن من أن ننفذ إلى ما وراء الكيفيات المباشرة التى يقدمها الشىء المختبر مباشرة ، وأن ننظم حدوثها من انتظار ظروف خارج سلطاننا تعمل على وقوعها . إنّ ردّ الأشياء المختبرة إلى

صورة علاقات محايدة بالنسبة للكيفيات شرط ضرورى للقدرة على تنظيم مجرى التغير الذى يؤدى إلى وقوع شىء له الصفات المرغوبة :

خذ الماء مثلا : فما دمنا نأخذه على أنه مجرد الشىء الذى يقع فى خبرتنا مباشرة ، فنحن نستخدمه فى بعض منافع يسيرة مباشرة كالشرب والغسل وغير ذلك. وفيما عدا تسخين الماء فليس ثمة ما كان يمكن أن نفعله بالقصد لتغيير خواصه . أمّا حين نبحث فى الماء لا على أنه ذلك الشىء الصافى المتموج الذى له من الصفات ما يسر العين والأذن واللسان ، بل على أنه شىء نرمز له بالرمز يد ٢ ا ، شىء تغيب عنه هذه الصفات تماماً ، أصبح الماء خاضعا لكل ضروب التوجيه وملائما لمنافع أخرى . وكذلك إذا لم نبحث فى البخار والثلج على ماهما عليه من جهة اختلافهما الكيفى فى الخبرة المباشرة ، بل على أنهما جزئيات متجانسة تتحرك بعجلات ذات مقدار فى مسافات معلومة ، نستغنى عندئذ عن الكيفيات المميزة التى كانت حواجز تحول دون التنظيم المثمر ، مادمنا كنا نتخذها كغايات . وهناك طريقة وحيدة للعمل فيما يختص بها على الرغم من وجود الاختلافات بينها ، وهذه الطريقة من العمل قادرة على التطبيق على الأجسام الأخرى ، ومن جهة المبدإ على أى جسم بصرف النظر عن فروقه الكيفية من صلابة وسيولة وغازية ، بشرط أن تعطى هذه الأجسام صيغة رياضية متشابهة . وبذلك تصبح جميع أنواع الامتداد والانكماش والتبريد والتبخير وإنتاج وتنظيم القوة المفجرة ممكنا . ومن الناحية العملية تصبح الأجسام تجمعات للطاقات تُستخدم بجميع أنواع الطرق ، وتدعو إلى كل نوع من أنواع التبديل والتحويل والتركيب والفصل . ولكن الشىء الذى كان موضوع الخبرة المباشرة الحسية يظل باقياً دائما نفس الشىء الكيفى الذى نتمتع وننتفع به . فالماء كشىء علمى ، كشىء هو يد ٢ ا ، إلى جميع القضايا العلمية الأخرى التى يمكن تقريرها عنه ، ليس منافساً فى

فى الوجود الواقعى للماء الذى نراه ونستخدمه . ولكنه بسبب العمليات التجريبية أداة تضاف إلى التوجيهات والاستخدامات الكثيرة للأشياء الواقعة فى خبرتنا اليومية .

إنى مدرك أنّ هذه الطريقة فى معالجة مشكلة الفلسفة الحديثة الكبرى سيعدها كثير من المفكرين ميلا إلى المغالاة فى الحل ، لأنّ الحل إنْ وُجِد (ويشعر كثير من المفكرين أن أى حل هو حرمان حقيقى) من البساطة والسهولة ليكون مرضيا . وسأكون راضيا إذا كان البحث يدفع أى شخص لإعادة النظر فى المعتقدات القديمة التى تقف فى سبيل الحل المقترح . وهذه الآراء السابقة تزعم أنّ للمعرفة منزلة فريدة ممتازة كضرب لبلوغ الحقيقة بالموازنة مع الضروب الأخرى من الخبرة ، وأنها من حيث ذلك أسمى من النشاط العملى . لقد صيغ هذان الرأيان جميعا فى عصر كانت المعرفة تعد شيئا إنما يمكن بلوغه بوساطة قوى الذهن العقلية وحدها . غير أن نمو البحث العلمى المعتمد اعتماداً تامًّا على التجريب أثبت الخطأ العميق لهذا الوضع . ولذلك لنا أن نتساءل : أليس هذا هو الوقت لمراجعة المفاهيم الفلسفية التى قامت على اعتقاد ثبت اليوم أنه باطل ؟ نخلص إذن من المناقشة السابقة إلى أننا إذا صغنا فكرتنا عن المعرفة على مثال البحث التجريبى ، رأينا أنها طريقة للنظر فى أمور الخبرة العادية بحيث نصوغ أفكارنا عنها فى صيغ من تفاعلها بعضها مع بعضها الآخر بدلا من صيغ الكيفيات التى تقدمها لنا مباشرة ، وبذلك يكون توجيهنا لها وقدرتنا على تغييرها وتسيير دفة هذه التغييرات حسبما نشاء مما لاحد له . فالمعرفة ذاتها ضرب من الفعل العملى ، وهى طريق التفاعل الذى به تصبح أنواع التفاعل الطبيعى الأخرى خاضعة للتوجيه . وهذا هو معنى المنهج التجريبى بمقدار تتبعنا له فى بحثنا حتى الآن .

لقد فحصنا المعرفة العلمية ، كما قررنا فى بداية هذا الجزء من المناقشة ، لا لذاتها بل لتمدنا بالمادة التى نضع بها فرضاً عن أمر أقل من الناحية الفنية وأوسع وأكثر حرية

فى التطبيق . والحل النهائى هو إمكان القول بأن الخبرة الراهنة فى مضمونها وحركتها المحسوسين قد تقدم تلك المثل والمعانى والقيم التى دفع فقدانها وعدم الاطمئنان إليها فى الخبرة كما يعيشها بالفعل معظم الناس إلى الارتماء فى أحضان حقيقة أخرى وراء الخبرة . وهذا الفقدان لتلك المثل والمعانى والقيم وعدم الاطمئنان إليها علةٌ فى التمسك المستمر بالأفكار الفلسفية والدينية التقليدية ؛ تلك الأفكار التى لاتتجاوب مع أنغام الحياة الحديثة . ويبين النموذج الذى تقدمه المعرفة العلمية ، على الأقل فى هذا المجال الواحد ، أنه فى إمكان الخبرة حين تصبح تجريبية حقًّا أن تنمى أفكارها ومعاييرها المُنَظِّمة الخاصة بها . وليس هذا هو الأثر الوحيد ، بل إن تقدم المعرفة بالطبيعة إنما أصبح مضمونا راسخا بسبب هذا التغيير . وهذه النتيجة تبشر بأمل حسن فى إمكان إجراء تغيير مماثل فى المجالات الأوسع والأكثر حرية و إنسانية ، بحيث تستطيع فلسفة الخبرة أن تكون تجريبية دون أن تزيف الخبرة الراهنة أو تضطر إلى تفسير القيم العزيزة على قلب الإنسان تفسيرا بعيدا عن الواقع .

الفصل الخامس

الأفكار فى مجال العمل

لعل مشكلة طبيعة الأفكار ومنزلتها أشد من سائر المشكلات الفلسفية طرقاً لباب عقل الرجل المثقف . وقلائد المديح التى تتوج هامة «المثالية» هى ضريبة الاحترام التى يدفعها الناس للفكر وقوته . أما الشهرة السيئة التى تتصف بها المادية فإنها ترجع إلى حطها من شأن الفكر الذى تبحث فيه على أنه وهم من الأوهام ، أو على أكثر تقدير إفراز عرضى ؛ فالمادية لاتترك للأفكار مجالا إذا كان لها أثر خلاّق أو منظم . ويمكن القول ـ على بعض المعانى ـ إنَّ السبب الذى من أجله نجل الأفكار والفكر هو الشعور بأنها الصفة المميزة لكرامة الإنسان نفسه . ولقد رغب المفكرون الجادون دائما فى وجود عالم تنتج فيه التجاربُ الأفكارَ والمعانى ، وأن تقوم هذه الأفكار بدورها بتنظيم السلوك . ولك أن تستبعد الأفكار وما يترتب عليها حينئذ تجد أن الإنسان يبدو أنه لا يَفْضُل البهائم فى الحقل .

ومع ذلك فقصة انقسام الفلاسفة إلى مدارس متعارضة فيما يختص بطبيعة الأفكار وقوتها قصة قديمة . فإلى أقصى اليمين نجد أولئك الذين قرروا تحت راية المثالية أنَّ الفكر خالقُ الكون ، وأنَّ الأفكار المعقولة تكوِّن بِنْيَتَه . ومع ذلك فهذا العمل الإنشائى قد أجراه الفكر دفعة واحدة بعمل أولى أصلى. والعالم التجريبى الذى نعيش فيه من يوم إلى آخر غليظ مشاكس يتصف فى عنادٍ باللامثالية ؛ لأنه ليس إلا مظهراً للحقيقة التى صنعها الفكر . وهذا الضرب الفلسفى الذى يوقر الأفكار أقرب

إلى أن يكون تعويضا منه أن يكون حيويا ، وليس له مدخل فى أن يجعل البيئة الطبيعية والاجتماعية لخبرتنا مقرًّا أكثر مثالية ، أى يتميز بالمعانى التى هى ثمار الفكر . وهناك قوم على استعداد أن يستبدلوا بالفكر الذى يكوّن الحقيقة دفعة واحدة ، التفكير الذى يجعل بأفعالٍ خاصة مستمرة عالم خبرتنا الراهن أزخر بالمعانى المتماسكة الباهرة .

وفى الطرف الآخر نجد مدرسة التجريبيين الحسية الذين يذهبون إلى القول بأنّ المذهب الذى يزعم أن الفكر فى أى ضرب من أفعاله خلاق وهم من الأوهام . وتطالب هذه المدرسة بضرورة الصلة المباشرة الأولية بالأشياء كمنبع لكل معرفة . فالأفكار أشباح باهتة للانطباعات المادية المحسوسة ؛ إنها صور وانعكاسات شاحبة وأصداء ميتة للتفاعل الأولى مع الحقيقة والذى إنما يتم بالإحساس وحده .

وعلى الرغم من التضاد بين المدرستين إلى طرفى نقيض فإنهما تعتمدان على مقدمة مشتركة . فطبقا لكلا المذهبين الفلسفيين ليس الفكر « التأملى » — أى التفكير الذى يتطلب الاستدلال والحكم — خالقاً مولدا ، بل معياره موجود فى حقيقة سابقة مما ينكشف فى بعض المعرفة المباشرة غير التأملية . وتعتمد صحته على إمكان التحقق من نتائجه بالتطابق مع حدود مثل تلك المعرفة المباشرة الأولية . أما الخلاف بين المدرستين فمرجعه ببساطة إلى آلة وطبيعة المعرفة المباشرة السابقة . فالتأمل عند كلتا المدرستين يجعل التفكير الذى يتطلب الاستدلال « استرجاعياً » ، والبرهان على نتائجه موجوداً فى الموازنة مع مايعرف بغير أى استدلال . ففى التجريبية التقليدية يوجد المعيار فى الانطباعات الحسية ، أما فى المثالية الموضوعية فالبحث التأملى إنما يكون صحيحا بمقدار مايسترجع العمل الذى تم من قبل بالتفكير الإنشائى . وهدف التفكير الإنسانى هو الاقتراب من الحقيقة التى أنشأها من قبل العقل الخالص .

ويشارك الواقعيون فى المقدمة الأساسية كذلك ، لأن جوهر موقفهم هو أن البحث التأملى صحيح بمقدار ماينتهى إلى إدراك ماهو موجود من قبل . وحين يُدْخل التفكير أى تعديل على الحقيقة السابقة يقع فى الخطأ ، فعندهم أن التوليد الخلاق من جانب العقل يحدد الخطأ .

والحل مرتبط بتحليل المعرفة التجريبية التى بدأناها فى الفصل السابق . لأن المقدمة المشتركة لهذه المدارس الفلسفية المتعارضة فيما بينها بأوجه كثيرة ، ترجع إلى اصطناع الفكرة عن المعرفة فى صلتها بما هو حقيقى وموجود وجوداً مستقلا ، تلك الفكرة التى نشأت فى الفكر الإغريقى وأصبحت جذورها ضاربة فى أعماق التقاليد . وعند ما لخصنا مميزات التفكير التجريبى قلنا إن سمته الثانية هى توجيه التجريب بالأفكار ، أى إنّ التجريب لايخبط خبط عشواء ، وليس فعلا بدون غرض ، ولكنه يشتمل دائما إلى جانب التحسس والعمل الأعمى نسبيا على عنصر من روية البصيرة والقصد مما يحدد لنا محاولة هذا الإجراء دون ذاك . وفى هذا الفصل سننظر بناء على ذلك فى نتائج نظرية الأفكار التى تترتب على المنهج التجريبى . ولنفترض مؤقتا أنّ كل مايمكن أن نعرفه عن الأفكار مستمد من الطريقة التى تبرز بها فى مباحث العلم التأملية . فما هو المفهوم الذى نكوِّنه عن طبيعتها ووظيفتها .

سنشرع باقتضاب بعض الشىء بعرضٍ لطبيعة التصورات التى أقيمت على أساس النتائج الحديثة فى علم الطبيعة . ثم نوازن بعد ذلك بين هذه الفكرة و بين الأفكار التى اصطنعتها فلسفة نيوتن فى الطبيعة والعلم ، وننظر فى الأسباب التى دفعت إلى استبعاد هذه الأفكار . ونعود أخيرا إلى موازنة بين هذه النتيجة التى انتهينا إليها و بين المذهب الذى تشتمل الفلسفات التقليدية عليه — وهو مذهب مطابق لما أسقط اليوم من فلسفة نيوتن الطبيعية .

ويُقرر موقف العلم فى الوقت الحاضر عن هذا الأمر كما يلى : « لإيجاد طول شىء مّا فعلينا أن نقوم ببعض الإجراءات الطبيعية . ويتحدد مفهوم الطول عندما تتحدد الإجراءات التى بها نقيس الطول ، أى إنّ مفهوم الطول يتطلب قدراً من مجموعة إجراءات نحدد بها الطول ، ولا شىء أكثر من ذلك القدر . وعلى العموم ، فإننا لانعنى بأى مفهوم أكثر من مجموعة من الإجراءات ؛ فالمفهوم مرادفٌ لمجموعة الإجراءات المناظرة »[١] . ويكرر إدنجتون الفكرة نفسها فى محاضرات جيفورد وفى ذلك يقول : « يشتمل معجم عالم الطبيعة على عدد من الألفاظ مثل : الطول ، الزاوية ، السرعة ، القوة ، بالقوة ، التيار ، إلى غير ذلك مما نسميه « مقادير طبيعية» . ومن المسلم به الآن أنّ هذه المقادير الطبيعية يجب أن تُعَرّف طبقا للطريقة التى نتعرف بها عليها حين نواجهها بالفعل ، لاطبقا للدلالة الميتافيزيقية التى قد نتوقعها لها . فى الكتب القديمة كانت الكتلة تُعَرّف بأنها : مقدار من المادة ، ولكن حين أريد تحديد الكتلة تحديدا فعليا ، رؤى اتباع منهج تجريبى ليست له صلة بهذا التعريف»[٢] . إن

(١) Bridgman, The Logic of Modern Science, New York, 1927. p. 5.

(٢) The Nature of the Physical World, London and New York 1928, p. 255

ويتضمن هذا النص أن المفاهيم تعرف بإجراءات تجريبية هى التى تحددها ، أى إجراءات تعرف وتختبر صحة المعانى التى تقرر بها الحوادث الطبيعية . ويتضح هذا المضمون المضمر بعد عبارات قليلة حين يتكلم ادنجتون عن اينشتين فيقول إن « طريقته تلح فى أن يعرف كل مقدار طبيعى كنتيجة لإجراءات معينة من القياس والحساب» . وقد سبق « بيرس» إلى هذا المبدأ فى مقالته عن « كيف نجعل أفكارنا واضحة » ، والتى نشرها أول مرة سنة ١٨٨١ — وقد نشرت الآن فى مجلد مع مقالات أخرى بعناية موريس كوهين ، بعنوان « الاتفاق والحب والمنطق » بنويورك ١٩٢٣ . يقرر بيرس أن المعنى الوحيد لفكرة شىء يقوم على النتائج المترتبة على التأثير فى شىء من الأشياء بطريقة خاصة . وهذا المبدأ أحد عناصر برجماتية وليم جيمس . وهذه الفكرة قريبة كذلك من النظرية « الأداتية » عن المفاهيم التى تذهب إلى أن أنها أدوات فكرية لتوجيه سلوكنا فى صلته بالوجود . ومبدأ « التجريد الواسع » كضرب لتعريف الأشياء يشبه ذلك فى أثره . ونظرا إلى ما يعتور فكرة البرجماتية من إبهام — على الرغم من أن أثرها المنطقى واحد — سأتبع بردجمان فى قوله « بالتفكير الإجرائى » .

اصطناع هـذه الوجهة من النظر فيما يختص بمعنى التفكير ومضمونه ، و بصحة أو سلامة الأفكار التى بها نفهم الأحداث الطبيعية ، يجعل ممكنا ما كان ناقصا خلال تاريخ الفكر أىّ اختبارية تجريبية أصلية . ويبدو أن عبارة « اختبارية تجريبية » [أو تجريبية تجريبية experimental empiricism] زيادة تكرار ، وينبغى فى الواقع أن تكون كذلك مادام للاسم والصفة نفس الدلالة بحيث لا نكسب شيئا من استخدام الاصطلاحين . غير أن الأمر على خلاف ذلك من الناحية التاريخية ، لأن الفلسفات التجريبية empirical قد صيغت تاريخيا فى عبارات من الإحساسات أو المعطيات الحسية ، التى قيل إنها المادة التى منها تصاغ الأفكار وينبغى أن تختبر بالتوافق معها . فالصفات الحسية هى النماذج السابقة التى يجب أن تتفق الأفكار و إياها ، إذا شاءت أن تكون صحيحة أو « مبرهنا عليها » [١] . وقد أثارت هـذه المذاهب دائما نقدا كثيرا ، ولكن هـذه النقدات اتخذت هيئة الحط من قدرة « الخبرة » experience على تقديم أصل أفكارنا الهامة ومعيارها أساسيا ، سواء فى المعرفة والأخلاق . لقد استخدم ذلك النقدُ ضعفَ التجريبية الحسية لتقوية الفكرة القائلة بأن الأفكار يصوغها العقل بعيدا عن أى خبرة من أى نوع كانت ، وتأييد مايجرى فى اصطلاحات المذاهب الفلسفية من قولهم بالعقلية الأولية a priorirationalism

ومن وجهة نظر تعريف واختبار الأفكار الإجرائى ، للأفكار أصل وحالة تجريبيان ، ولكنه أصل وحالة « الأفعال» acts المؤداة ، الأفعال بالمعنى الحرفى

---

(١) جميع منطق جون ستيوارت مل التجريبى ، بمقدار تناسقه مع نفسه ، محاولة لبيان أن جميع القضايا التى تتطلب التأمل والأفكار يجب إثباتها أو البرهنة على صحتها ، وذلك بردها إلى قضايا لاتشتمل إلا مادة معطاة مباشرة فى الحس .

والوجودى للكلمة ، الأعمال التى تعمل لا لمجرد قبول الإحساسات المفروضة علينا من خارج . مثال ذلك أن اللون الذى نراه فى موضع خاص فى الحزمة الطيفية له أهمية فكرية عظمى فى الكيمياء والطبيعة الفلكية ، ولكنه من حيث إنه « مجرد » شيء مرئى ، أنه صفة حسية ليس إلا ، فهو سواء بالنسبة للعامى والعالم ، لأنه فى الحالين ثمرة التأثير الحسى المباشر ،فهو ليس إلا لوناً يختلف عن لون آخر وقعت العين عليه . وأنْ نفرض أنَّ قيمته فى المعرفة يمكن أن يحل محلها أو يقدمها الربط بصفات أخرى حسية من نفس طبيعته، شبيهٌ بما نفرضه من أننا إذا وضعنا حفنة من الرمل فى العين تخلصنا من التهيج الحاصل من حبة واحدة . وأن نفرض من جهة أخرى أننا يجب أن نرجع إلى الفعل التركيبى لفكر مستقل كى نعطى الصفة معنى فى المعرفة ومن أجلها ، فهذا شبيه بما نفرضه من أن تفكيرنا الذى يدور فى رءوسنا يمكن أن يقلب كومة من الطوب إلى بناء . فالتفكير الذى يدور فى داخل الرأس يمكن أن يشق طريقا فى تكوين « خطة » بناء ، ولكنه يأخذ فى حسابه الإجراءات الفعلية التى تمنحها الخطة ، باعتبارها ثمرة الفكر ؛ التوجيه الأداتى الذى يصنع بناء من طوب منفصل ، أو الذى يحول صفة حسية منعزلة إلى مفتاح يدل على معرفة الطبيعة .

وليس للصفات الحسية كما نختبرها بالبصر منزلةٌ ووظيفة فى المعرفة حالة انعزال هذه الصفات الحسية بذاتها (كما تذهب إلى ذلك التجريبية الحسية) ، أو لمجرد أنها مفروضة على الانتباه ، بل لأنها ثمار عمليات operations [1] محدودة تؤدى بالقصد ولن يكون لهذه الصفات أى قيمة إلا بارتباطها بفحوى أو فكرة هذه العمليات

---

(١) سنترجم لفظة operations بعمليات تارة ، وإجراءات تارة أخرى ، حسب السياق [المترجم] .

سواء بالكشف عن أى واقعة ، أو بتقديم الاختبار لأى نظرية والدليل عليها . لقد كانت المدرسة العقلية على صواب فى تمسكها بأن الصفات الحسية إنما تهم المعرفة حين ترتبط بوساطة الأفكار ، ولكنها كانت على خطأ فى وضع الأفكار الرابطة داخل العقل بعيداً عن الخبرة . ويقوم الارتباط على عمليات تعرّف الأفكار ، والعمليات أمور تصدر عن الخبرة كما تصدر الصفات الحسية .

ليس إذن من المغالاة القول بأنه أصبح ممكنا لأول مرة قيام نظرية تجريبية عن الأفكار متحررة من أثقال المذهب الحسى والمذهب العقلى الأولى على حد سواء . وأعلنها صراحةً أن هذا العمل هو أحد ثلاثة أوأربعة أعمال بارزة فى تاريخ الفكر ، لأنه يحررنا من تلك الحاجة المزعومة إلى الرجوع دائما إلى ماسبق إعطاؤه ، إلى ماحصلنا عليه بالمعرفة المباشرة فى الماضى لاختبار قيمة الأفكار . إن تعريف طبيعة الأفكار فى صيغة عمليات تُؤدى ، واختبار صحة الأفكار « بنتائج » هذه العمليات ممايقيم الارتباط داخل الخبرة المحسوسة . وفى الوقت نفسه فإن تحرير التفكير من ضرورة اختبار نتائجه بالرجوع فقط إلى الوجود السابق ، يوضح الإمكانيات الخلاقة للتفكير .

لقد كان جون لوك على الدوام الشخصية الرئيسية فى المدرسة التجريبية . فقد وضع وضعاً كاملا أسس المنطق التجريبى الذى يختبر صحة كل اعتقاد عن الوجود الطبيعى بإمكان حل مضمون الاعتقاد إلى أفكار بسيطة تلقاها المرء فى الأصل من خلال الحواس . فإذا أردنا معرفة ما « الصلابة » أوأى فكرة أخرى ، فعلينا بنص عبارته « الرجوع إلى الحواس » . فلما تطور بنظريته عن أصل واختبار معرفتنا الطبيعية (لأنه استثنى الأفكار الرياضية والأخلاقية) وجد نفسه يبنى على الأساس الذى وضعه معاصره العظيم السير إسحاق نيوتن . وقد كان نيوتن مقتنعاً بفساد

الفلسفة العقلية عن العلم والتى كان يمثلها . ديكارت الذى ظل زمنا أعظم منافس لنيوتن وانتزع منه قصب السبق فى عالم العلم . ذلك أن استخدام نيوتن للرياضة بطريقته الخاصة وكذلك فكرته عن الجاذبية (إلى جانب بعض أفكاره الأخرى الطبيعية) عرضته لتهمة إحياء « الماهيات الخفية » occult essences ، التى سادت الفلسفة المدرسية . ومن أجل ذلك ألح إلحاحاً شديداً فى أنه كان تجريبيا خالصاً فى المقدمات والمنهج والنتائج . فهو تجريبى فى أنه لجأ إلى حواسه وأخذ ماوجده فيها على أنه أصل ومسوغ أفكاره العلمية الأولية عن الطبيعة . وسنرى فيما بعد أن بعض دعاوى نيوتن كانت فى الواقع بعيدة عن أن تكون تجريبية على أى معنى تجريبى لهذه اللفظة ، ولكنه أدخلها فى الأسس الفلسفية للعلم الطبيعى ، ثم شاعت بعد ذلك فى نظرية العلم الفلسفية كلها ، ولم توضع موضع الفحص إلا فى عصرنا الحاضر .

ولستَ تجد من أقوال نيوتن أشيع من قوله : « إنى لا أخترع الفروض». وليس هـذا إلا طريقته السلبية لإثبات اعتماده التام على موضوع يضمنه الحواس — وهـذا بدوره يعنى ، كما قلنا من قبل ، أنَّ جميع الأفكار العلمية ترجع فى أصلها وضمانها على السواء إلى الإدراكات الحسية التى سبق الحصول عليها . وسننظر أولا فى أثر طريقة نيوتن على الأسس المفروضة للعلم الطبيعى ، ثم نبحث بعـد ذلك كيف أدى الأخذ بتعريف إجرائى — وعلاقى — للمفاهيم العلمية بدلا من تعريف منفصل وحسى إلى هدم تلك الأسس .

وعلى حين استخدم نيوتن المفاهيم الرياضية بحرية تساوى الحرية التى استخدمها ديكارت و بقوة عظيمة تفوق كثيرا مافعله ديكارت ، فقـد ميَّز منهجه الخاص عن منهج ديكارت بالنص على أن الأمور التى طبق عليها حسابه الرياضى لم تكن ثمرة الفكر بل معطاة فى الحس ، بمقدار ماتتعلق بالخواص التى برزت فى علمه . أى إنه

لم يدع أن فى استطاعته بالحس ملاحظة الجزئيات أو الذرات النهائية التى كانت أساس مذهبه ، ولكنه زعم أن عنده أسساً حسية لافتراض وجودها ، وقد ألح بوجه خاص على القول بأن جميع الخواص التى تخلعها نظريته العلمية على هذه الجزئيات مستمدة من الإدراك الحسى المباشر وتتحقق به . وفى ذلك يقول : « كل ماليس مستمدا من الظواهر سنسميه فرضا . . . . وليس للفروض مكان فى الفلسفة التجريبية » . أما المقابل الإيجابى لهذه العبارة السالبة فهو كما يأتى : « صفات الأجسام التى لا تسمح بزيادة ولا نقص فى الدرجة والتى يُرى أنها تنتمى لجميع الأجسام التى فى متناول التجارب ، فهى الصفات العامة لجميع الأجسام مهما كانت » .

وافتراض نيوتن أنه إنما كان يطلق على الأشياء النهائية للعلم الطبيعى تلك الصفات الخاصة بالأشياء المجربة والتى تنكشف فى الإدراك الحسى المباشر توضحه مثل هذه العبارات : « لسنا نعرف امتداد الأشياء بأى طريقة سوى حواسنا ، ولا حواسنا تدرك هذه الصفة فى جميع الأجسام . غير أننا إذ ندرك الامتداد فى جميع الأجسام المحسوسة ، فإننا نصف به وصفا عامًّا جميع الأجسام الأخرى كذلك . ونحن نعلم بالتجربة أنَّ كثرة كثيرة من الأجسام صلبة ، ولأن صلابة الكل تنشأ من صلابة الأجزاء ، فنحن نستدل بذلك على صلابة الجزئيات غير المنقسمة وليس الأجسام التى نحسها فقط بل جميع الأجسام الأخرى . ونحن نعلم أن جميع الأجسام غير قابلة للنفاذ لا بالعقل بل بالحس . . . . وأنَّ جميع الأجسام قابلة للحركة ولها قوى خاصة (التى نسميها قوى الاستمرار أو القصور الذاتى vires inertiae) للاستمرار فى حركتها أو سكونها فإنما نستدل على ذلك من خواص متشابهة فى الأجسام التى شاهدناها . أو كما يقول نيوتن عن مبادئه ، ملخصا هذا كله » : « لست أعتبر هذه الصفات خفية بل قوانين عامة للطبيعة . . . . وصدقها يظهر لنا فى الظواهر . والمبادىء

المذكورة هى الكتلة ، الجاذبية ، الصلابة ، اللانفاذ ، الامتداد ، الحركة ، القصور الذاتى ، الخ » .

النقطة الجوهرية فى حجة نيوتن هى أن الأجسام غير المحسوسة ، أى الجزئيات النهائية التى ينطبق عليها الاستدلال الرياضى ليست متصفة بأى خواص سوى تلك التى نجدها بالتجربة منتمية لجميع الأجسام التى لنا بها تجربة حسية. والصفات الساكنة (الاستاتيكية) — مثل الامتداد المكانى والحجم ، والخواص الدينامية مثل المقاومة ، والاستمرار فى الحركة — للحقائق الطبيعية النهائية ، متجانسة مع الصفات المشتركة للأشياء المدركة بالحس . واللون والصوت والحرارة والرائحة وغير ذلك مستبعدة مادامت تسمح بالغياب والزيادة والنقص فى الدرجة — أو أنها ليست موجودة وجوداً عامًا . أما الحجم ، والكتلة ، والقصور الذاتى ، والحركة وقابلية الحركة فإنها تبقى كصفات عامة . ولكن ماذا يحدث لو أثار أحدهم هذا الاعتراض : وهو أن وجود الجزئيات النهائية افتراضى مادامت غير مشاهدة ؟ وما مصير تجريبيته حتى إذا كانت الخواص التى تعزى للجزئيات تتحقق جميعا بالحس بشرط عدم مشاهدة حوامل هذه الخواص ؟ من الصعب القول أن نيوتن ناقش بصراحة هذا السؤال . فقد كان يبدو له عمليا من البيّن أنه مادامت الأجسام المحسوسة تقبل القسمة دون أن تفقد الخواص التى تكوّن « مبادئه » ، فلنا الحق فى افتراض وجود جزئيات أخيرة معينة من نفس النوع لا تقبل القسمة أكثر من ذلك . ولو اتبع نيوتن الاتساق المنطقى لكان من العسير عليه أن يسلم بهذه الحجة ، ولكنه حين رأى أنه يستطيع «تفسير» الحوادث الواقعة على أساس هذا الفرض بدا له أنّ فى ذلك تأييداً كاملا لوجودها . ولعله فى هذا النص الذى ننقله عنه يقترب من معالجة هذه المسألة بصراحة أكثر من أى موضع آخر . فبعد قوله إنه إذا كانت جميع الجزئيات ، وجميع الأجسام ،

أيا كانت قابلة للانقسام فإن مصيرها إلى الفناء ، يمضى فيقول إنه فى هـذه الحالة : « يجب أن تتغير طبيعة الأشياء التى تعتمد عليها »، ثم يضيف : « ومن ثمَّ قد تكون الطبيعة مستمرة ، وعندئذ لا يجب أن توضع تغييرات الأشياء الجسمانية إلا فى أنواع الانفصال المتعددة وأنواع الترابط والحركات الجديدة لهذه الجزيئات الدائمة » . انظر إلى قوله : « قد تـكون الطبيعة مستمرة » ! فلن تجد عبارةً أصرح فى الدلالة على الدافع المحرك لمذهب نيوتن . فنحن فى حاجة إلى نوع من الضمان كى لا تتمزق أوصال الطبيعة ، أو تتبدد ، أو تنقلب إلى عماء . كيف تـكون وحدة أى شىء آمنةً اللهم إلا إذا وُجِد شىء دائم لا يتغير وراء كل تغير ؟ و بغير مثل هذه الوحدات الثابتة التى لا تنحل لن يتيسر بلوغ يقين نهائى ، فـكل شىء فى خطر من الانحلال . وهذه المخاوف الميتافيزيقية هى التى حددت أكثر من أى دليل تجريبى طبيعةفروض نيوتن الأساسية الخاصة بالذرات ، إذ أمدته بالمقدمات التى اعتبرها علمية وأنها هى الأسس التى تسمح بإمكان العلم . وقوله بأن : جميع التغييرات يجب ألَّا توضع إلا فى أنواع الانفصال وضروب الترابط الجديدة للجزئيات الدائمة ، ينطوى على تعبير علمى جديد لرغبة الإنسان القديمة فى بلوغ شىء ثابت يكون بمثابة ضمان لليقين المطلق وموضوعٍ له ؛ فالمعرفة مستحيلة بغير هذا الثبات ، والسبيل إلى معرفة التغييرات هو النظر إليها على أنها قرب وبعـد مكانيان لا يُحفْل بهما يقفان بين الأشياء التى تظل هى هى إلى الأبد . و بناء على ذلك كان السبيل إلى إقرار اليقين فى الوجود والمعرفة أن الله فى البدء صوَّر المادة فى جزيئات صلبة جسيمة جافة كثيفة .

فلا مناص منطقيـا أنه كلما سار العلم فى طريقـه التجريبى اتضح فى الحـال أو المستقبـل أنَّ جميع التصورات وجميع الأوصاف الفـكرية يجب أن تصـاغ فى عبارات من العمليات الممكنة فعلًا أو تصوراً . فليست هناك طرق يمكن أن نتصورها

بها نباغ بالعمليات التجريبية وجود جواهر مطلقة لا متغيرة تتفاعل دون أن تخضع للتغير ، ولذلك ليس لها قوام فى التجربة وإنما هى مبتدعات جدلية بحتة ، بل لم تكن لازمة لتطبيقها فى منهج نيوتن الرياضى . ويمكن أن يبقى معظم بحثه التحليلى فى كتاب « المبادئ » بدون تغيير لو استبعدت الجزئيات الطبيعية واستبدل مكانها نقط هندسية . وما العلة فى اتجاه نيوتن إلى هجر المنهج التجريبى واصطناع فكرة جدلية ظاهرة بدلا منه ؟ — ما دامت الفكرة أن دوام الطبيعة يعتمد على افتراض وجود كثرةٍ من الجواهر الثابتة المنفصلة هى فكرة من الواضح أنها جدلية . لا ريب أن العلة فى اتجاه نيوتن ذلك الاتجاه كانت فى شطر منها أن النظام الذى وضعه أنتج أو بدا أنه أنتج . والاعتراضات النظرية يمكن دائما الرد عليها بالإشارة إلى النتائج المدهشة للبحث الطبيعى ، وذلك دون تنمية نتائج هذا الضرب من التسويغ أو الاعتراف به .

ولكن هناك علة أكثر أساسية هى أنّ عقول الناس بما فى ذلك عقول الباحثين فى الطبيعة كانت لا تزال متلبسة بالفكرة القديمة من أن الحقيقة لكى تكون وثيقة وطيدة ينبغى أن تشتمل على تلك الأمور الثابتة اللامتغيرة التى تسميها الفلسفة جواهر Substances . ولا يمكن أن تعرف التغييرات إلا إذا أمكن ردها إلى تأليفات جديدة للأشياء الأصلية غير المتغيرة ، لأن هذه الأشياء وحدها هى التى يمكن أن تكون موضوعات اليقين — فالمتغير هو أشبه باللايقينى — وهى وحدها المعرفة اليقينية المضبوطة . وهكذا وَجَّهت منذ أول الأمر ميتافيزيقا عامية صاغها الإغريق صياغة عقلية ، ونفذت إلى تراث العالم الغربى الفكرى ، التأويلات المفروضة على طرائق المعرفة التجريبية ونتائجها .

هذا الفرض الخاص بأصل العامل غير التجريبى فى فلسفة نيوتن يؤيده

استخدامه لميتافيزيقا أفكار الجوهر والخواص الذاتية . أمّا أن نيوتن قد اصطنع فكرة ديمقريطس عن الجوهر لا فكرة أرسطو، فمن الطبيعى أن يكون لذلك أهمية عظمى من الناحية العلمية . ولكن من الناحية الفلسفية ليس لذلك إلا أهمية ضئيلة بالإضافة إلى اتباعه الضرورات المزعومة فى الاستدلال الجدلى لا اهتدائه بالجربات ، حين قَبِل دون مناقشة الفكرة القائلة بوجود بعض الأمور فى أساس كل وجود لا تتغير بالذات ، وأنّ مثل هذه الأمور اللامتغيرة هى موضوعات أى معرفة صادقة لأنها تعطى ضمان اليقين الثابت .

و يتلاءم مذهبه فى الماهية مع تسليمه بالمذاهب القديمة عن الجواهر . فإذا كانت الأشياء الثابتة اللامتغيرة موجودةً ، فلا بُدَّ أن يكون لها خواص ذاتية لامتغيرة . أما التغييرات فعرضية وظاهرة ، وهى تحدث « بين » الجواهر دون أن تؤثر فى طبيعتها الداخلية ، إذ لو أثرت فيها لم تعد الجواهر جواهر ، بل تتغير وتفنى . و بناء على ذلك فعلى الرغم من أنّ نيوتن ابتدأ من الطريق التجريبى والرياضى ، فإنّ العلم النيوتونى احتفظ بالفكرة القائلة بأن الذرات تمتاز بخواص أو صفات أزلية ، أى تمتاز بماهيات . والجواهر : جزئيات صلبة ثابتة جسيمة كثيفة متحركة ، وماهيتها هى بالضبط هذه الصفات الثابتة اللامتغيرة من الصلابة ، والكتلة ، والحركة ، والاستمرار .

يتضح من ذلك أن نيوتن استبقى جانباً من التراث الكيفى لموضوعات العلم اليونانى على الرغم من تنافره مع الرياضة والتجربة على حد سواء . وعند ما ننظر فى الشروح والمناقشات الفلسفية (القائمة أساساً على صياغة لوك لنتائج نيوتن) نجد مناقشة كبيرة حول هذه الصفات التى تسمى الثانية ، كاللون والصوت والرائحة والطعم ، قد حذفت من « الحقيقة » . ولكننا لانجد أى كلمة ، فيما رأيت ، قد قيلت عن تلك

الصفات الأخرى المحسوسة التى تسمى الأولية وعن الاحتفاظ بها فى تعريف موضوع العلم، ومع ذلك فهذا الاحتفاظ هوأساس وأصل الشر fons et origo malorum أما الواقع بالفعل فهو أنّ العلم بتصوراته العملياتية كان يضع الأشيـاء باعتبارها موضوعات الفكر فى مجال يختلف عن مجال أى صفات مباشرة للأشياء . لم يكن الأمر خاصًّا بالتخلص من بعض الصفات الحسية المباشرة ، بل خاصًّا ببحث لا يبالى بأى صفة و بجميع الصفات . ولم يستطع نيوتن أن يتبين هذه الحقيقة لأنه أصر على القول بأن وجود الجواهر المادية الثابتة اللامتغيرة هو أساس العلم . فإذا سلمنا بمثل هذه الجواهر فينبغى أن تكون لها بعض الصفات كخواص ذاتية لها .

ولهذا السبب خلع نيوتن بسخاء عليها تلك الخواص التىأصرّ على أنها مستمدة مباشرة من تجارب الحس ذاتها . ولننظر فى النتائج التى ترتبت على تفكيره فيما بعد . فقد تخلص من بعض الصفات التى كانت تعد أساسية على الأقل فى بعض الأشياء الطبيعية مع احتفاظه ببعض الصفات الأخرى التى لم تعمل على تقدم سير العلم بالفعل ، ولكنها كان لا بد أن تعمل على وضع فجوة ثابتة وتقابلٍ بين أمور الإدراك والاستخدم والمتعة العادية ، و بين موضوعات العلم التى كانت طبقا للتقليد الموروثهى وحدها الموضوعات «الحقيقية» real المطلقة . ولسنا فى حاجة إلى ترديد قصة مدى هذا التقابل و إلى أى حد أصبح المشكلة الأساسية فى الفلسفة الحديثة . كما أنه ليس من غرضنا فى هذا الكتاب أن نبحث فى الطريق الذى تولدت عنه مشكلة المعرفة من الناحية الإبستمولوجية فى صيغة من العلاقة بين الذات والموضوع ، من جهة امتيازها عن المشكلة المنطقية الخاصة بالمناهج التى بها يبلغ البحث الفهم العقلى . ذلك أن الصفات التى نفيت من الموضوعات العلمية وجدت ملاذها فى « الذهن » mind ، وأصبحت ذهنية ونفسانية فى طبيعتها ، فنشأت هذه المشكلة

وهى : كيف يستطيع العقل المركب من مثل هذه العناصر والذى لا يشترك مع موضوعات العلم فى أى شىء — هذه الموضوعات التى هى بالتعريف المذهبى حقائق أشياء الطبيعة — أن يمتد ويعرف مقابلاته بالذات . هذه النتيجة يمكن فى مجال آخر أن تقدم نظرية فى غاية الأهمية لمناقشتها : — ففى زعم بركلى أن الصفات الثانية مادامت فى أصلها ذهنية بحسب ما سلمنا ، وما دامت الصفات الأولية لا يمكن أن تنفصل عنها ، فيجب أن تكون هذه الصفات الأولية ذهنية أيضا ، وذلك عند جميع الطرق الملتوية للفكر الحديث فى معالجته هذه المشكلة . غير أن أول هذه النقط — نعنى المنافسة بين الموضوعات العلمية والموضوعات التجريبية [1] empirical على الصدارة فى الوجود الطبيعى — قد سبق لنا البحث فيها ، أما المشكلة الأخيرة فليست داخلة فى بحثنا مباشرة .

ذلك أنَّ عنايتنا ههنا بالفرض النيوتونى الذى يذهب إلى وجوب إضافة بعض الصفات المجربة مباشرة فى الإدراك الحسى إلى فكرة الأشياء الطبيعية وتعريفها ، على حين أن وجود هذه الصفات فى مثل تلك التجربة الحسية هو ضمان أو « دليل » صحتها كأفكار . فليس هناك تجربة مباشرة للجزئيات الجسيمة الجامدة الكثيفة غير المنقسمة ومن ثَمَّ لامتغيرة — إذ فى الواقع أن دوامها الأزلى من الواضح أنه أمر تقصر عنه أى تجربة ، اللهم إلا أن يكون المدرك لها عقل يكافئها فى الأزلية . ولذلك يجب أن « تُعْقَل » هذه الصفات ، يجب أن يُسْتدل عليها . أما فى ذاتها فهى موجودة بذاتها ، وأما بالنسبة إلينا فلاتوجد إلا على سبيل موضوعات للفكر فقط . ومن ثمَّ فإنها كأفكار تحتاج إلى ضمان وتبرير ليست الصفات الأولية للإدراك الحسى المباشر فى حاجة إليهما مادامت مضمونة بذاتها — طبقا للمذهب .

---

(١) التجريبية هنا ليست بمعنى التجريب العلمى experimental ، ولهذا لزم التنويه . [المترجم].

وإذ كانت نتائج التراث القديم عن المذهب العقلى فى مقابل المذهب « الحسى » التجريبى ضاربةً فى جذور الفكر الحديث إلى الأعماق ، فلايزال هذا السؤال يثار وهو : أى شهادة أخرى يمكن إعطاؤها فى الماضى أو الحاضر لخواص الأشياء الطبيعية العلمية إلا بأن نبسط بالاستدلال الخواص الموجودة عموماً على جميع موضوعات الإدراك الحسى ؟ وهل يوجد أى بديل لذلك إلا إذا كنا على استعداد أن نرتمى فى أحضان تصورات عقلية « أولية a priori » من المفروض أنها تصطحب معها سلطاناً كافيا ؟

وعند هذه النقطة تقوم قوة الاعتراف الراهن المنطقية والفلسفية بأنَّ التصورات التى بها نعقل الأمور العلمية ليست مستمدة من الحس ولا من تصورات أولية ، فالصفات الحسية كما رأينا فى الفصل السابق أمور علينا أن نعرفها ، فهى اعتراضات تناوئ المعرفة وتثير مشكلات للفحص . ومعرفتنا العلمية شىء يدور « حولها » ، ويحل المشكلات التى تفرضها . ويسير البحث بالتأمل ، بالتفكير ، ولكن ليس بكل تأكيد بالتفكير المفهوم فى التراث القديم ، باعتبار أنه شىء يجرى داخل « العقل » ذلك أن البحث التجريبى أو التفكير يدل على «النشاط المُوَجَّه directed activity » على فعل شىء يُغَيِّر الظروف التى تقع فيها الأشياء الملاحظة والتى تدرك مباشرةً ووضع ترتيب جديد لهذه الظروف . والأشياء المدركة توحى إلينا (فى الأصل تبعث أو تثير) بعض الطرق للاستجابة لها ، ومعاملتها . وهذه العمليات تهذبت وتقدمت باستمرار خلال تاريخ الإنسان على ظهر الأرض ، ولوأنَّ التفكير المُوجَّه وأثره فى المعرفة الصحيحة لم يرتبط إلا فى أثناء القرون الأخيرة القليلة باختيار هذه العمليات وتحديدها .

وهكذا تنشأ هذه المسألة الرئيسية : ماذا يحدد اختيار العمليات التى يجب أن

تؤدى ؟ ليس ثمة سوى جواب واحد : ـ طبيعة المشكلة التى نعالجها ـ وهو جواب يربط شكل التجربة الذى نبحثه الآن بما عالجناه فى الفصل السابق . فأول أثر للتحليل التجريبى هو كما رأينا رد الأشياء الواقعة فى التجربة المباشرة إلى المعطيات . وهذا الحل مطلوب لأن الأشياء فى حالتها الأولى من التجربة مشوشة ، غامضة ، مجزأة . ويمكن أن يقال إنها تعجز عن سد الحاجة . وحين نُعْطَى الأشياء التى تحدد طبيعة المشكلة عندئذ تنبعث فكرة إجراء حين يوضع موضع التنفيذ قد ينقلب إلى موقف يُحَل فيه الضيق أو الشك الذى أثار البحث . ولوأن أحدنا تتبع تاريخ العلم إلى ماضٍ بعيد ، لبلغ زمانا كانت فيه الأفعال التى تعالج موقفا مزعجا ردوداً عضوية من طراز تركيبى مع بعض العادات المكتسبة . وإنا لنجد أن أدق تكنيك للبحث الحاضر فى المعمل هو امتداد لهذه العمليات البسيطة الأصلية وتهذيب لها ، فقد اعتمد نموها فى أكثر الأمر على استخدام الآلات الطبيعية التى اخترعها الإنسان قصداً عندما تطور البحث إلى حد معين . ومن حيث المبدأ لايختلف تاريخ إنشاء العمليات الملائمة فى المجال العلمى عن تاريخ تطورها فى الصناعة . فعند الحاجة إلى عمل شىء يحقق غرضاً معينا جُربت حيل متعددة ومناهج للعمل ، وحَسَّنَت تجارب النجاح والإخفاق شيئا فشيئا الوسائل المستخدمة ، ثم اكْتُشفت طرق أكثر اقتصادا وأعظم أثراً ـ أى عمليات تحقق النتيجة المطلوبة بسهولة أعظم ، وتدخل أقل ، وغموض أقل ، وأمن أعظم ، فكل خطوة مستقبلة تنتهى إلى صنع أدوات أحسن ، وفى الغالب أوحى اختراع أداة مّا بعمليات لم تكن تخطر بالبال حين اختراعها ، فدفعت العمليات إلى كمال أكثر . وهكذا لايوجد اختبار « أولى » أوقاعدة لتحديد العمليات التى تُعَرِّف الأفكار ، لأنها هى نفسها تتطور تجريبيا فى أثناء المباحث الفعلية ، وقد نشأت مما يفعله الناس بالطبع ، وتختبر وتُحَسَّن فى أثناء العمل .

وفيما سبق نجد أقصى مايجاب به عن السؤال بطريقة صورية . فالنتائج التى تحل بنجاح المشكلات التى دعت إليها الظروف الباعثة على الحاجة إلى العمل تمدنا بالأساس الذى تصبح عن طريقه الأفعال ، التى كانت تُؤدى فى الأصل طبيعياً ، عمليات فن التجريب العلمى . أما من جهة المضمون فيمكن إعطاء جواب أكثر تفصيلا ، وهو جواب يحتاج التماسه إلى الرجوع إلى التطور التاريخى للعلم الذى يسجل فيه نوع العمليات التى أثرت أثراً حاسماً فى تعديل المواقف الغامضة المتشابكة للتجربة إلى مواقف واضحة محاولة . والخوض فى هـذا الأمر يدفع إلى بسط صفة التصورات المستخدمة حاليا فى أفضل الفروع المتقدمة للتفكير أو البحث .

وإذا كانت مثل هذه المناقشة بعيدة عن غرضنا ، فهناك صفة مشتركة تعم جميع العمليات العلمية من الواجب علينا التنبيه عليها . ذلك « أن من شأنها الكشف عن العلاقات » . ومن أبسط الأمثلة تلك العملية التى بها نعرف الطول بوضع شىء من طرفه إلى طرفه الآخر على شىء آخر عدة مرات . هذه العملية من هذا النوع حين تتكرر فى ظروف هى نفسها مُعَرَّفة بعمليات معينة ، لاتحدد فقط العلاقة بين شيئين التى تسمى « طولها » ، ولكنها تُعَرِّف تصورا عامًّا للطول ، وهذا التصور حين يرتبط بعمليات أخرى ، مثل تلك التى تعرِّف الكتلة والزمن ، تصبح أدوات يمكن أن نقرر بها عدداً كثيراً من العلاقات بين الأجسام . و بذلك تصبح التصورات التى تعرِّف وحدات قياس المكان والزمان والحركة الأدوات الفكرية التى بها يمكن أن نوازن بين جميع أنواع الأشياء التى ليس بينها أى تماثل كيفى وأن نخضعها لنفس النظام . وهكذا تضاف فوق التجربة الأصلية الدارجة للأشياء تجربة من طراز آخر ، هى ثمرة الصنعة المدبرة التى تكوِّن فيها « العلاقات » لا الكيفيات المادة ذات الدلالة ،

وهذه الارتباطات تخضع للتجربة كما تخضع الأمور الكيفية التى لاتُرد للتجارب الأصلية الطبيعية .

والكيفيات تعرض نفسها كما هى متميزة استاتيكيا بعضها عن بعضها الآخر . وفضلا عن ذلك فإنها قلما تتغير إذا تركت ونفسها إلى طرق تدل على التفاعل أو العلاقات التى يعتمد حدوثها عليها . فلم يلاحظ أحد تكوين هذا الشىء الذى له خواص الماء ، ولا طريقة تولد وميض البرق . ففى الإدراك الحسى تكون الكيفيات إما مسرفة فى الاستاتيكية ، وإما حادة الانفصال بحيث لايتجلى عنها الارتباطات الخاصة الداخلة فى تكونها إلى الوجود . والتغيير المقصود للظروف يعطى فكرة عن هذه الارتباطات التى يحصل بتعقلها فهم الأشياء أو معرفتها معرفة صحيحة . ومع ذلك فلم تتضح الأهمية الكاملة للمنهج العلمى إلا ببطء شديد ، فقد كان من المفروض منذ زمن طويل أن توضع التعاريف لابصيغة العلاقات بل عن طريق خواص معينة للأشياء الموجودة من قبل . وكان ينظر إلى المكان والزمان والحركة فى الطبيعيات على أنها خواص باطنة للموجود بدلا من النظر إليها كعلاقات تجردها . الواقع هناك وجهان من البحث يصحب أحدهما الآخر ويناظره ؛ ففى أحد هذين الوجهين نتجاهل كل شىء فى الأشياء الكيفية سوى حدوثها ، لأن الانتباه يكون موجها إلى الكيفيات كعلامات لطبيعة هذا الحدوث الخاص موضع البحث . بمعنى آخر ننظر إلى الأشياء على أنها « أحداث » . وفى الوجه الآخر من البحث يكون الغرض ربط الأحداث بعضها ببعض . والتصورات العلمية عن المكان والزمان والحركة تكوِّن النظام المعمم لهذه العلاقات بين الأحداث . وهكذا فإنها تعتمد اعتمادا مزدوجا على عمليات الفن التجريبى : أى على تلك التى تبحث فى الأشياء الكيفية كأحداث ، وعلى تلك التى تربط بين الأحداث التى يحدد بعضها بعضها الآخر .

لقد استبقنا فيما ذكرناه الحركة الفعلية للفكر العلمى تلك الحركة التى استنفدت زمنا طويلا كى تصل إلى الاعتراف بما لها من أهمية . فإلى العصر الحاضر كانت التصورات تُؤَوَّل فى ضوء الاعتقاد القديم الذى يقضى بأنّ التصورات كى تكون صحيحة يجب أن تناظر الخواص الذاتية الموجودة من قبل فى الأشياء التى نبحث فيها. وكانت بعض الخواص التى اعتبرها نيوتن باطنة فى الجواهر وأساسية لها ومستقلة عن الترابط ، سرعان ما اكتشف أنها علاقات . وحدث هذا التحول أولا للصلابة والكثافة اللتين رؤى أنهما ترتدان للكتلة . وكانت « قوة القصور vis inertiae » مقياس الكتلة . وقد اعتبر المفكرون من ذوى العناية « القوة » مقياساً للعجلة فهى بذلك اسم لعلاقةٍ ، لا خاصية باطنة لشيء منعزل ، وبمقتضاها يمكن أن ترغم شيئاً على أن يغير شيئا آخر . ومع ذلك فإلى إعلان أينشتين نظريته المقيدة فى النسبية كانت الكتلة والزمن والحركة تعتبر خواص ذاتية لجواهر ثابتة مطلقة مستقلة .

وسنرجىء إلى مابعد البحث فى الظروف التى تصاحب التغير . وسنعنى فى الوقت الراهن بهذه الحقيقة وهو أن هذا التغير حين وقع ، على الرغم من آثاره التى قلبت أساس فلسفة نيوتن فى العلم والطبيعة رأساً على عقب ، لم يكن من الناحية المنطقية إلا اعترافاً واضحاً بما كان على مر الزمن المبدأ المحرك لنمو المنهج العلمى . وليس فى هذا القول امتهان للأهمية العلمية لهذا الكشف الخاص بأن الكتلة تتغير مع السرعة ، ولنتيجة تجربة ميكلسون ومورلى Michelson-Morley عن سرعة الضوء . لا شك أنّ مثل هذه الكشوف كانت ضرورية لإرغام الناس على الاعتراف بالصفة الإجرائية أو العلاقية للتصورات العلمية . ومع ذلك فمن الناحية المنطقية الطريقة التى بها تظهر تصورات المكان والزمان والحركة بوظائفها المتعددة فى المعادلات الرياضية ، والتى تُحَوَّل إلى صيغ متكافئة بالنسبة إلى بعضها البعض

ـ وهو شيء مستحيل فيما يختص بالـكيفيات من حيث هى كذلك ـ تدل على تدخل نوع من البحث العلاقى باستمرار. ولـكن خيال الناس تعود استخدام أفكار تنسج على منوال الـكتل الـكبيرة والسرعات البطيئة نسبيا . ولـكى يتحرر الخيال من عاداته المـكتسبة كان لابد من ملاحظة تغييرات ذات سرعة كبيرة مثل سرعة الضوء عبر المسافات الشاسعة ، وتغييرات صغيرة جدا تحدث فى مسافات لا متناهية فى الصغر . وقضى الاكتشاف بأن الـكتلة تتغير مع السرعة بإمكان الاستمرار فى الزعم بأن الـكتلة هى الخاصية المعرِّفة للأشياء المنعزلة بعضها عن بعضها الآخر ـ من حيث إن مثل هذه العزلة هى الشرط الوحيد الذى يمكن معه اعتبار الـكتلة لامتغيّرة أو ثابتة .

أما الفرق الذى حصل فى المضمون الفعلى للنظرية العلمية فهو بالطبع عظيم جدا. ومع ذلك فلا يبلغ هذا الفرق مبلغ ماحدث فى منطق المعرفة العلمية ولا فى الفلسفة . إذ يجب أن تتبدد مع استسلام الجواهر اللامتغيرة ذات الخواص الثابتة المنعزلة والتى لا تتأثر بالتفاعل ، فـكرة بلوغ اليقين عن طريق الاتصال بالأشياء الثابتة ذات الخصائص الثابتة . ومثل هذه الأشياء لم يتبين أنها غير موجودة فقط ، بل إن نفس طبيعة المنهج التجريبى ، نعنى التعريف بالعمليات التى هى تفاعل ، تستلزم أن مثل هـذه الأشياء لا يمكن معرفتها . ومن ثمَّ يصبح البحث عن اليقين هو البحث عن مناهج للتوجيه ، أى تنظيم شروط التغير بالإضافة إلى نتائج هذه الشروط .

ويشبه اليقين النظرى اليقين العملى من جهة أن « الأمن » فى اليقين النظرى يشبه الثقة بالعمليات الأداتية . والأشياء « الواقعة Real » قد تـكون عابرة بحسب ماتشاء ، أو دائمة فى الزمان بحسب ماتشاء ؛ فهذه فروق نوعية شبيهة بالفرق بين وميض البرق و بين سلسلة جبلية. وعلى أى الحالات فهى بالنسبة للمعرفة «أحداث»

لا جواهر . والذى يهم المعرفة هو العلاقة بين هذه التغييرات أو الأحداث ـ وهذا يعنى فى الواقع أن الحادثة المسماة سلسلة جبلية يجب أن توضع داخل نظام يشتمل على كثرة كثيرة من الحوادث الداخلة فيها . وحين تكتشف هذه العلاقات يصبح إمكان التوجيه فى متناول أيدينا . والأمور العلمية كتقرير لهذه العلاقات المتبادلة هى أدوات التوجيه ، وهى موضوعات الفكر عن الحقيقة وليست كشفا لخواص باطنة للجواهر الحقيقية . وهى بوجه خاص فكر عن الحقيقة من وجهة نظر معينة ، أى أعم نظرة إلى الطبيعة كنظام للتغييرات المترابطة فيما بينها .

ويترتب على ذلك نتائج هامة معينة ؛ فاختبار صحة الأفكار يخضع لتعديل حاسم . كان هذا الاختبار فى النظام النيوتونى كما كان فى التراث الكلاسيكى قائما فى الخواص المتعلقة بالأشياء الحقيقية المطلقة المنعزلة بعضها عن بعض ، ومن ثمّ ثابتة أو لامتغيرة . أما طبقا للبحث التجريبى فإن صحة موضوع الفكر تعتمد على « نتائج » العمليات التى تعرّف موضوع الفكر . مثال ذلك أن الألوان تدرك فى صيغة أعداد معينة . وتكون التصورات صحيحة بمقدار ما نستطيع بوساطة هذه الأعداد أن نتنبأ بأحداث مستقبلة ، وأن ننظم التفاعل بين الأجسام الملونة باعتبار أنها علامات على تغييرات تحدث . فالأعداد علامات أو مفاتيح لشدة التغييرات الجارية واتجاهها . والسؤال الوحيد الذى يدخل فى صحتها هو النظر فى هذه العلامات أهى صالحة للاعتماد عليها . فأنْ تكون الحرارة ضربا من الحركة لا يعنى أن الحرارة والبرودة كما نجربهما كيفيا « غير حقيقيين » ؛ بل التجربة الكيفية يمكن أن تُبْحث كحادثة تقاس فى صيغة من وحدات سرعة الحركة ، ويدخل فيها وحدات الوضع والزمن ، بحيث يمكن أن ترتبط بأحداث أخرى أو تغييرات مصوغة فى صيغ متشابهة . واختبار صحة أىّ تصورٍ فكرى خاص كقياس أو عدٍّ فهو

وظيفى ؛ هو فائدته فى أن يجعل نظام التفاعل ممكنا ، ذلك النظام الذى يؤدى إلى نتائج فى توجيه التجارب الفعلية للأشياء الملاحظة . ..

وفى مقابل ماسبق ذكره من حقائق فالمقاييس فى فلسفة نيوتن مهمة ، إذ من المفروض أنها تكشف عن مقدار الخاصة المعينة التى تتعلق بجسم معين باعتبار أنها خاصتها المنعزلة الذاتية . ومن الناحية الفلسفية كان أثر هذه النظرة أن ترد « حقيقة » الأشياء إلى مثل هذه الخواص الرياضية والميكانيكية — ومن ثمّ نشأت « المشكلة » الفلسفية الخاصة بالعلاقة بين الأشياء الطبيعية الحقيقية وبين الأشياء المجربة بما فيها من كيفيات وقيم مباشرة للمتعة والنفع . ولقد قال المستر إدنجتون : « إنّ كل معرفتنا الطبيعية قائمة على المقاييس » وقال أيضا : « كلما أثبتنا خواص جسم فى صيغة كميات طبيعية فنحن ندل بالإجابات المشيرة القياسية المتعددة على وجودها ، ولا أكثر من ذلك » [1] . وتوضيحه البيانى يخطر ببالنا مايحدث عند ما ينحدر فيل على سفح تل . فكتلة الفيل هى قراءة المؤشر فى ميزان ؛ وانحدار التل هو قراءة خيط البنّاء فى أقسام المنقلة ؛ والحجم سلسلة من القراءات فى ميزان مزدوج لقياس السُّمك ؛ واللون قراءات فى المضواء لقياس الضوء ؛ ومدة الانحدار سلسلة من القراءات فى الساعة الشمسية ، الخ .

ومن الأمور الواضحة التى لاتكاد تحتاج إلى بيان أن الشىء العلمى المشتمل على مجموعة من قياس العلاقات بين شيئين كيفيين وهذا الشىء العلمى هو نفسه غير كيفى بناء على ذلك — لايمكن أن يؤخذ أو حتى يغلط فى أمره على أنه نوع جديد من شىء « حقيقى » ينافس « حقيقة » الشىء العادى . ولكننا نكره أن ننزل عن التصورات التقليدية ولا نود كفلاسفة أن نتنازل عن المشكلات التى شغلت البال

(١) The Nature of Physical World, pp 152 and 257.

زمنا طويلا وأن نعدها غير حقيقية ، حتى إنَّ إدنجتون يشعر أنه مندوب لخلع رداء من الكيفيات على هذه العلاقات العلمية القياسية ، وهو رداء يشبه ما كان يخلعه «العقل» فى غموض . إن المسجونين فى السجون غالبا ما يرقمون و « يعرفون » بالأعداد المعينة لهم . ولم يحدث لأى أحد أن يظن أن هذه الأعداد هى المسجونين الحقيقيون ، بل هناك دائما شيء حقيقى مزدوج ، أحدهما العدد والآخر المسجون بلحمه ودمه ، وعلينا التوفيق بين هاتين الطبيعتين من الحقيقة . حقا الأعداد التى تكوِّن بالقياس موضوعَ الفكر العلمى لم تُعيَّن جزافاً كالحال فى المسجونين ، ولكن من حيث المبدأ الفلسفى ليس هناك أى فرق بينهما .

ويلاحظ إدنجتون عرضا فى مناقشته للخواص القياسية لموضوع الفكر أن المعرفة بجميع الردود الممكنة لشيء محسوس كما نقيسه بطرق مناسبة « يجب أن تحدد تحديداً تامًّا علاقته ببيئته » . والعلاقات التى يحتفظ بها الشيء من العسير أن تكون منافسة للشيء نفسه . ولكن من الناحية الوضعية الشيء الطبيعى بحسب تعريفه العلمى ليس نسخة مطابقة للشيء الحقيقى ، بل تقريراً ما أمكن للعلاقات المحدودة عدديا بين مجموعات من التغييرات يحتفظ بها الشيء الكيفى مع التغيرات الحاصلة فى أشياء أخرى — ومثاليا فى جميع الأشياء التى يمكن أن يحصل بينها تفاعل فى أى ظروف .

وما دامت هذه العلاقات المتبادلة هى التى يعرفها البحث الطبيعى « بالفعل » ، فمن الحق أن نستنتج أنها هى التى يقصد إليها البحث الطبيعى : وهذا شبيه بما نقوله فى المثل السائر من أن العاقل يقصد النتائج المحتملة لما يفعله . ونرجع مرة أخرى إلى قولنا المعاد — وهى المشكلة التى أثارت كثيرا من الضيق فى الفلسفة الحديثة — إن مشكلة التوفيق بين حقيقة الموضوع الطبيعى للعلم وبين الموضوع الكيفى الغنى للتجربة

الدارجة هى مشكلة مصطنعة . فكل مانحتاج إليه لكى ندرك أن المعرفة العلمية كضرب من الإجراء الفعّال هى بالقوة جامع لضروب الأفعال التى تحتفظ بالقيم فى الوجود ، هو التنازل عن الفكرة التقليدية من أن المعرفة هى الحصول على الطبيعة الباطنة للأشياء ، وأنها الطريق الوحيد الذى به يمكن أن تجرب كما هى عليه فى الحقيقة .

ذلك أن تغييرا مّا إذا ارتبط قطعاً بتغييرات أخرى أمكن استخدام ذلك التغيير كدليل على حدوثها . فعند ما نرى شيئاً يحدث نستطيع بحق أن نستدل من ذلك على مايعتمد عليه ، وما الذى يحتاج إلى تقوية أو إضعاف إذا كان وجوده يجب أن يكون أكثر أمنا أو يستغنى عنه . والشىء فى ذاته هو ما نجربه ككائن صلب ، ثقيل ، حلو ، رنان ، لطيف أو مكدر ، وهكذا . غير أن هذه الصفات من حيث إنها « هناك » فهى نتائج وليست أسباباً ، ولا يمكن من حيث هى كذلك أن تستخدم كوسائل ، وعند ما تُنْصب كأهداف نتجه إليها لاندرى كيف نؤمنها . لأنها ، من حيث هى ، مجرد صفات فلا يوجد هناك علاقات دائمة محدودة يمكن إثباتها بينها و بين غيرها من الأشياء . و إذا رغبنا فى اعتبارها لاعلى أنها خواص ثابتة بل على أنها أشياء نريد بلوغها فيجب أن نكون قادرين على النظر إليها كأحداث مستقلة . و إذا شئنا أن نتمكن أن نحكم « كيف » تُبْلغ فيجب أن نربطها كتغييرات بتغييرات أخرى أقرب إلى قدرتنا حتى نصل بسلسلة متعدية من التغييرات المترابطة إلى ذلك التغيير الذى يمكننا أن نبدأه بأفعالنا الخاصة . ولو أن أحدنا إذا فهم الموقف من جميع نواحيه شرع فى ابتداع وسائل توجيه تجربة القيم الكيفية ، لصمم طريقاً يتطابق مع المتبع فى العلم التجريبى ، وهو طريق تَحْمِل فيه نتائجُ المعرفة بالأفعال التى ستؤدى و بتلك الناشئة عن المعرفة الطبيعية ، العلاقةَ نفسها .

والقدرة على ربط تغيير بآخر كعلامة أو دليل بوساطة ارتباط التغييرات المحدود أو المقيس ، هي الشرط السابق على التوجيه . وهـذه القدرة لاتمدنا بذاتها بالتوجيه المباشر ، فقراءة مؤشر البارومتر كعلامة على مطر محتمل لايمـكننا من وقف المطر المنتظر ، ولـكنها تمـكننا من تغيير علاقاتنا به ، بأن نزرع حديقة ، أو نحمل مظلة حين نخرج من البيت ، أو نوجه طريق سفينة فى عرض البحر ، وغير ذلك . إنها تمـكننا من أعمال « تحضيرية » نقوم بها وتجعل القيم أكثر أمنا . وهى إن لم تمـكنا من تنظيم ماسيقع ، فإنها تمـكننا من توجيه بعض وجوه المستقبل بطريقة تؤثر فى استقرار الأغراض والنتائج . وفى بعض الأحوال الأخرى كالحال فى الفنون بمعنى الـكلمة لا نتمكن من تعديل موقفنا ممـا يؤثر فى الإعداد المثمر لمـا سيحدث فقط ، بل نتمكن من تعديل الحوادث نفسها . وهـذا الاستخدام لتغيير أو حادث محسوس كعلامة على تغييرات أخرى ، وكوسيلة لإعداد أنفسنا ، لم ينتظر تطور العلم الحديث ، فهو قديم قدم الإنسان نفسه من جهة أنه يضرب من كل عقل فى الصميم . ولـكن دقة مثل هذه الأحكام ومرماها ، وهما السبيل الوحيد مع القوة لتوجيه طريق الحوادث وتحقيق أمن القيم ، تعتمدان على استخدام مناهج كتلك التى جعلتها الطبيعيات الحديثة ميسرة .

ويتوقف امتداد التوجيه ، كما سبق ذكره منذ قليل ، على القدرة فى الـكشف عن سلسلة مترابطة من التغيير المتعالق بحيث يُفْضِى كل زوجين مترابطين من التغير إلى زوجين آخرين فى اتجاه نهائى يمكن أن نصنعه بأفعالنا الخاصة . وهـذا الشرط الأخير هو الذى تحققه بوجه خاص موضوعات الفـكر العلمى . والعلم الطبيعى يضرب صفحاً عن اللاتجانس الـكيفى فى الأشياء المجربة حتى يجعلها جميعاً أفراداً فى نظـام واحد شامل متجانس ، فتصبح بذلك قادرة على انتقال أو تحول بعضها إلى بعض .

وهذا التجانس فى الموضوع الذى يشمل مدى واسعاً من الأشياء يفترق بعضها عن بعض فى التجربة المباشرة افتراق الصوت عن اللون ، والحرارة عن الضوء ، والاحتكاك عن الكهرباء ، هو مصدر التوجيه الواسع الحر للأحداث مما نجده فى التكنولوجيا الحديثة . حقا المعرفة العامية تستطيع ربط الأشياء كعلامة وشىء مشار إليه هنا وهناك أزواجاً منعزلة ، ولكنها لا تستطيع أن تربطها جميعا بحيث نتمكن من الانتقال من زوج إلى زوج آخر . وتجانس الموضوعات العلمية عن طريق صياغتها فى صيغة من علاقات المكان والزمان والحركة هو بالضبط الحيلة التى تجعل هذا النظام الواسع الشديد المرونة من الانتقالات ممكنا . فمعنى حادثة مَّا يمكن أن ينقل إلى المعانى الحاصلة عن الأحداث الأخرى . وأفكار الأشياء المصوغة فى صيغة علاقات تنقلها التغييرات من فكرة إلى أخرى ، من حيث إن لها مقاييس مشتركة تكوّن طرقاً واسعة ممهدة بها يمكن أن ننتقل من فكرة جزء من الطبيعة إلى فكرة أى جزء آخر . ومن الناحية المثالية على الأقل يمكن أن ننتقل من أى معنى ـ أو علاقة ـ موجود حيثما كان فى الطبيعة إلى المعنى المرتقب أنَّى يكون .

وليس علينا إلا أن نوازن بين تعقل الأشياء والحكم عليها فى صيغة هذه التفاعلات الخاضعة للقياس ، وبين النظام الكلاسيكى عن سلم الأنواع والأجناس حتى نتبين الكسب العظيم الذى ظفرنا به . فمن شأن نفس طبيعة الأنواع الثابتة أن تتنافى بالنسبة للأنواع من نظام آخر ، كما تتداخل بالنسبة لتلك التى تقع فى داخل الصنف . فبدلا من وجود طريق عام يصل بين نظام ونظام آخر ، نجد هناك هذه اللافتة : « ممنوع المرور » . ثم بدأ التحرير الذى شق التجريبُ طريقَه بوضع الأشياء خالصةً من تحديد العادات والتقاليد القديمة ، وردها إلى مجموعة من المعطيات تكوّن مشكلة تحتاج إلى بحث ، ثم كمل بمنهج إدراك الأشياء وتعريفها بطريق

عمليات لها كنتائجها تقريرات دقيقة قياسية عن تغييرات مرتبطة بتغييرات تجرى فى مكان آخر .

إن حلّ الأشياء والطبيعة ككلٍّ إلى وقائع لاتقرر إلا فى صيغ من الكميات التى يمكن تناولها بالحساب ، كما نقول إن الأحمر هو عدد كذا من التغييرات على حين أن الأخضر عدد آخر ، إنما يبدو غريبا ومحيرا عند ما نعجز عن تقدير ماتدل عليه . فى الواقع هذا تصريحٌ بأن هذه هى الطريقة الفعالة « للتفكير فى » الأشياء ؛ أى الطريقة الفعّالة لتكوين الأفكار عنها ، وصياغة معانيها . هذا الإجراء لايختلف من حيث المبدأ عما نقوله من أنّ مقالةً تساوى كذا دولاراً ، فهذه العبارة الأخيرة لا تقرر أن المقالة هى حرفيا أوفى « حقيقتها » المطلقة كذا دولاراً ، ولكنها تقرر أن هذه هى الطريقة للتفكير فيها والحكم عليها لغرض التبادل . وللمقالة معانٍ أخرى كثيرة وهذه المعانى هى عادةً أعظم أهمية من الناحية الذاتية . ولكن بالنسبة للتبادل، فهى ماتساويه ، ماتباع به ، وتعبر قيمة الثمن الموضوعة عليها عن العلاقة بينها وبين غيرها من الأشياء فى حالة التبادل . ومزية تقرير قيمتها فى صيغة من القياس المجرد للتبادل كالنقود مثلا بدلا من صياغتها بمقدار من القمح أوالبطاطس أوأى شىء آخر خاص تتبادل معه ، هى أن الطريقة الأخيرة مقيدة والأولى معممة . ونمو أنظمة الوحدات التى بها نقيس الأشياء المحسوسة (أونكوّن أفكاراً عنها) كان ثمرة كشف الطرق التى بها يتيسر أعظم قدر من الانتقال الحر من تصور إلى آخر .

لسنا نقول إن صياغة الأفكار عن الأشياء المجربة فى صيغة كميات تُقاس كما يقررها فن أو تكنيك مقصود هى الطريق الذى يجب أن تُعقَل به ، أو الطريق الوحيد الصحيح للتفكير فيها ، بل تقرر أنه لغرض الانتقال المعمم الممتد إلى ما لانهاية له من فكرة إلى أخرى ، فهذه هى الطريقة للتفكير فيها . وهذا التعبير يشبه أى

تعبير آخر عن الأدوات ، مثل أن كذا وكذا أفضل طريقة لإرسال عدد من الرسائل البرقية فى آن واحد . فالعبارة صحيحة بمقدار ماتكون هذه أفضل أداة بالفعل ، والدليل على صحتها أنها « تعمل » أحسن من أى عامل آخر ، فهى فى عملية مراجعة وتحسين مستمرين . وفيما عدا أن تكون أغراضنا الانتقال العام الواسع من تصور إلى آخر لا نستنتج أنّ الطريقة « العلمية » هى أفضل طريقة للتفكير فى أمر من الأمور . فكلما كنا قريبين من فعلٍ يستهدف موضوع تجربة ، فريدٍ ، مشخص ، كان تفكيرنا فى الأشياء التى تعنينا أقل من جهة هذه الصيغة القياسية المطلقة . فالطبيب وهو يزاول مهنته لايفكر فى صيغ تبلغ من العموم والتجريد مبلغ مايصطنعه عالم وظائف الأعضاء فى المعمل ، ولا المهندس فى الحقل يكون حرًّا من قيود التطبيق كما يكون العالم الطبيعى فى معمله « ورشته » . فهناك طرق كثيرة للتفكير فى الأشياء من جهة علاقة بعضها ببعض ، وهى كتصوراتٍ أدواتٌ instruments ، وقيمة الأداة تقوم على ماسنفعله بها . فآلة قياس الأشياء الدقيقة لا غنى عنها فى تأدية عملية خاصة بنجاح ، وقد تعوقنا عن أداء فعل آخر نطالبه . وآلة قياس المرونة لا نفع لها فى إعطاء مرونة حَشْيَّة .

وفى الطريقة التى سمح بها الناس لأنفسهم التسليم بأن الطرائق العلمية للتفكير فى الأشياء تفضى إلى حقيقة الأشياء الباطنة مايدعو إلى السخرية والحيرة ، وأن يصفوا بالزيف كل طرائق أخرى للتفكير فيها و إدراكها والتمتع بها . فهذه الطريقة تدعو إلى الضحك لأنّ هذه التصورات العلمية كأى أدوات أخرى مصنوعةٌ بيد الإنسان بغية تحقيق فائدة معينة — وهى أقصى مايمكن من قلب أى موضوع للفكر إلى أى موضوع آخر . وهذا مَثَلٌ أعلى عجيب ، ولكن عبقرية الإنسان التى أظهرها فى

ابتداع وسائل تحقيق هـذه الفائدة أعجب . ومع ذلك فهذه الطرق للتفـكير ليست منافسـات أو بديلات للأشياء كما ندركها ونستمتع بها مباشرة أكثر من أن يكون النول الميكانيكى ، الذى هو آلة أعظم أثرا فى نسج الأقمشة من النول اليدوى القديم ، بديلا للقماش ومنافساً له . فالشخص الذى خاب أمله وابتأس لأنه لم يستطع أن يلبس نولا ليس فى الواقع أكثر سخرية من أولئك الذين يشعرون بالضيق لأن موضوعات التصور العلمى عن الأشياء الطبيعية ليس لها نفس منافع الأشياء وقيمها كما نجربها مباشرة .

ويرجع المظهر المحير للموقف إلى الصعوبة التى يلقاها الإنسان فى خلع ربقة الاعتقادات التى نزلت منه منزلة العادات . إنَّ محك الأفـكار ، والتفكير بوجه عام ، يوجد فى نتائج الأفعال التى تفضى الأفـكار إليها ، أى فى الترتيب الجديد للأشياء التى ندفعها إلى الوجود . وهـذا هو الدليل الذى لا إبهام فيه على قيمة الأفـكار المستمدة من ملاحظة منزلتها ودورها فى المعرفة التجريبية . ولـكن التراث القديم يجعل معايير الأفـكار فى مطابقتها لحالة مَّا « سابقة » للأشياء . وهـذا التغيير فى النظرة والمعيار مما كان موجوداً من قبل إلى ماسيأتى فيما بعد ، من التلفت نحو الماضى إلى النظر نحو المستقبل ، من السوابق إلى النتائج ، شىء يصعب جدا تحقيقه . من أجل ذلك حين تصف العلوم الطبيعية الأشياء والعالم أنهما كذا وكذا ، يُظن أنَّ هذا الوصف وصفٌ للحقيقة كما توجد فى ذاتها . ولما كانت جميع سمات القيمة عاريةً عن الأشياء كما يقدمها العلم إلينا ، فقـد افتُرِض أن « الحقيقة » ليس لها مثل هذه الخصائص .

لقد رأينا فى الفصل السابق أنَّ المنهج التجريبى حين يرد الأشياء إلى المعطيات

يعرى الأشياء المجربة من صفاتها ؛ غير أنّ هـذه التعرية ، حين نحكم عليها من وجهة نظر العملية كلها التى هى جزء واحد منها ، شرطٌ للتوجيه الذى يمكننا من أن نخلع على أشياء التجربة صفات أخرى نريد أن نحصل عليها . والأمر كذلك فى الفكر ، فى تصوراتنا وأفكارنا ، فإنها دلائل على عمليات ستُؤدى أو أديت من قبل؛ وعلى ذلك فإنّ قيمتها محدودة بثمرة هـذه العمليات . فهى صحيحة إذا كانت العمليات التى توجهها تفضى بنا إلى النتائج المطلوبة . ويقوم سلطان الفكر على ما يقودنا إليه بتوجيه أداء العمليات . وليست مهمة الفكر أن يطابق بينه و بين الصفات الحاصلة عليها الأشياء من قبل أو أن يسترجع هذه الصفات، بل مهمته أن يحكم عليها باعتبارها استعداداً لما ستصير إليه من خلال عملية معينة . وهذا المبدأ يصح على أبسط الحالات كما يصح على أعقدها . فأنْ نحكم على هذا الشىء بأنه حلو ، أى أن نعزو إليه فكرة أو معنى « الحلو » بغير أن نجرب بالفعل حلاوته ، هو التنبؤ بأننا حين نذوقه ـ أى حين نخضعه لعملية من نوع خاص ـ يترتب على ذلك نتيجة معينة . وكذلك أن نفكر فى العالم فى صيغ رياضية من المكان والزمان والحركة لا يعنى أننا نحصل على صورة لماهية الكون المستقلة الثابتة ، بل إننا نصف الأشياء القابلة للتجربة كمادة نؤدى بها عمليات معينة .

وأثر هـذه النتيجة على العلاقة بين المعرفة والعمل لا يحتاج إلى بيان . فالمعرفة التى إنما هى نسخة مكررة من الأفكار الموجودة من قبل فى العالم ترضينا رضاءنا بصورة فوتوغرافية ؛ ولكن هـذا هو كل شىء . فأن نكوّن أفكاراً نحكم على قيمتها بما هو موجودٌ مستقلا عنها ، ليس وظيفةً تجرى داخل الطبيعة (حتى إذا كان قدأمكن تطبيق المعيار وهو مايبدو مستحيلا) أو أنها لا يحصل عنها أى فرق هناك .

أما الأفكار التى هى خطط للعمليات التى تؤدى فهى عوامل صحيحة فى الأفعال التى تغيِّر وجه العالم . حقا لم تكن الفلسفات المثالية مخطئة فى نسبة الأهمية الكبرى والقوة العظمى للأفكار ، ولكنها حين عزلت وظيفتها واختبارها عن العمل فشلت فى إدراك مركز الأفكار ومكانها الذى يكون لها فيه وظيفة بنَّاءة. وستنبعث المثالية الصحيحة المتفقة مع العلم عندما تسلم الفلسفة بتعاليم العلم من أنَّ الأفكار ليست تقريرا عما هو موجود أو ما كان موجوداً ، بل عن الأفعال التى ينبغى أن تؤدى . وعندئذ يتعلم الإنسان أن الأفكار من الناحية الفكرية (أى بصرف النظر عن المتعة الجمالية التى تقدمها ، وهذه بلا ريب قيمة صحيحة) لا قيمة لها إلا حين تنتقل إلى أفعال تعيد بشكلٍ مَّا يسيرا أم عظيما تنظيمَ العالم الذى نعيش فيه وبناءه . أما أن نُعَظِّم الفكر والأفكار لذاتها ــ بصرف النظر عما تفضى إليه من عمل (ومرة أخرى فيما عدا الناحية الجمالية) هو أن نرفض تعلم درس أصح معرفة ــ المعرفة التجريبية ــ وأن نستبعد المثالية التى تتطلب المسئولية . وأنْ نمتدح التفكير ونعلى من شأنه على العمل بسبب وجود كثير من الأعمال المنحرفة فى العالم ، فهو أن نعين على استبقاء هذا النوع من العالم الذى يحصل فيه العمل لأغراض محصورة عابرة . وأن نسعى وراء الأفكار ونتعلق بها كوسائل لقيادة العمليات باعتبار أنها عوامل فى الفنون العملية ، هو أن نشارك فى خلق عالمٍ تكون فيه ينابيع التفكير صافية دائمة الفيضان . ولنرجع إلى مبحثنا العام ، فنقول : حين نأخذ مثال التجربة العلمية فى مجالها الخاص نجد أنَّ التجربة حين تكون تجريبية لا تعنى غياب الأفكار والأغراض الواسعة العريضة ، بل إنها لتعتمد عليها فى كل نقطة ، غير أنَّ التجربة تولد تلك الأفكار والأغراض فى حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة.

فإذا بلغنا هـــذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية فى شتى وجوهها تــكون فيها الأفــكار والمعانى مقدرة ، ومتولدة ، ومستخدمة باستمرار . ولــكنها ستــكون متــكاملة مع مجرى التجربة [١] ذاتها لا مجلوبة من أصل خارجى عن حقيقة متعالية .

(١) التجربة experience فى فلسفة ديوى ليس المقصود منها التجربة العلمية بمعنى الـكلمة ، بل الخبرة بأوسع معانيها . وقد جريت فى هذا الـكتاب ، وفى هذا الفصل بالذات على ترجمة هذا الاصطلاح بالتجربة غالبا ، ولـكن فى كتابى عن جون ديوى ميزت بين التجربة والخبرة ، واستحسنت الاستعمال الثانى ، ولذلك لزم التنويه . [المترجم] .

الفصل السادس

لعب الأفكار

مشكلة طبيعة الأفكار ووظيفتها واختبارها لم تستنفدها مادة التصورات الطبيعية التى ناقشناها فى الفصل السابق ؛ فالأفكار الرياضية أدوات لاغنى عنها فى البحث الطبيعى الذى لن يكون منهجه كاملا إلا إذا أخذ فى حسابه إمكان تطبيق التصورات الرياضية على الوجود الطبيعى . وقد كانت مثل هذه الأفكار تبدو دائما الطراز الحق للتصورات الخالصة للفكر فى طبيعته الخاصة التى لا تشوبها شائبة المادة المستمدة من التجربة . وعند عدد متلاحق من الفلاسفة خلفاً عن سلفٍ كان دور الرياضة فى تحليل الطبيعة وصياغتها فيما يبدو هو البرهان على وجود عنصر عقلى لا يتغير داخل الوجود الطبيعى . وكان هذا الدور للتصورات حجر عثرة فى طريق التجريبيين فى محاولتهم بحث العلم على أساس تجريبى .

ولا تقتصر أهمية الرياضة فى الفلسفة على هذا الوجه الذى يبدو مركبا فوق الطبيعة عن العالم الطبيعى ، وعلى العالم المركب فوق التجربة فى المعرفة بها . ذلك أن التصورات الرياضية باعتبارها تعبيرات عن الفكر الخالص بدا أيضا أنها تشق الطريق واسعاً أمام عالم من الماهيات مستقل عن الوجود الطبيعى أو الذهنى — عالم قائم بذاته من الأمور المثالية الأزلية ، وهى تختص بأسمى معرفة ، أى بأعظمها توكيدا . وكما سبق أن ذكرنا كانت الهندسة الأقليدية بلا نزاع النموذج لتطور منطقٍ عقلى صورى . وكانت كذلك عاملا هاما أفضى بأفلاطون إلى تكوين مذهبه عن عالمٍ من الأمور المثالية فوق العالم المحسوس والعالم الطبيعى . وفضلا عن ذلك فإنّ طريقة الرياضيات كانت دائما أهم سند يُعَوَّل عليه أولئك الذين حكموا بأن الصحة المبرهن عليها لكل تفكير تأملى تعتمد على حقائق عقلية تعرف مباشرة بدون أى

عنصر استدلالى يدخل فيها . ذلك أن الرياضيات كان من المفروض أنها ترتكز على أساس من الحقائق الأولى أو البديهيات ، بَيِّنَةٌ بنفسها فى الطبيعة ، ولا تحتاج إلا إلى أن تقع عليها عين العقل لتعرفها كما هى عليه . وكانت وظيفةُ اللامبرهنات والبديهيات والتعاريف فى الاستنباط الرياضى أساسَ التمييز بين العقل الحدسى والعقل الاستدلالى ، كما أُخِذت الأقيسة على أنها الحجة المقنعة على وجود عالم من الماهيات الخالصة يرتبط منطقيا بعضها ببعض ، من حيث إن للكليات روابط داخلية فيما بين بعضها و بعضها الآخر .

من أجل ذلك احتاجت النظرية القائلة بأن التصورات هى تعريفات لنتائج العمليات إلى أن تتطور فيما يختص بالأفكار الرياضية لذاتها ولأثرها على النتائج الفلسفية التى هى أساس منطق المذهب العقلى ، وعلى ميتافيزيقا الماهيات والكليات أو اللامتغيرات . وسنشرع فى بحث التصورات الرياضية بمعناها الطبيعى ، ثم ننظر فى أمرها كما تتطور بصرف النظر عن تطبيقها فى الوجود . وعلى الرغم من أن ديكارت عَرّف الوجود الطبيعى بأنه امتداد ، فقد دفعه التراث القديم ، الذى كان يجعل الحس والتخيل فقط من بين الملكات النفسية هما المرجعيْن للوجود الطبيعى ، إلى إعطاء مسوغ للمذهب القائل بأن الظواهر الطبيعية يمكن أن تتقرر علميا بالاستدلال الرياضى البحت دون حاجة للرجوع إلى التجريب . وقد خدم برهانه على وجود الله الغرض من تبرير هذا التطبيق للتصورات الرياضُية فى الطبيعيات . حتى إذا كنا مع اسبينوزا لم يكن هــذا التناظر بين الوجود الطبيعى و بين الأفكار فى حاجة إلى أن يستند إلى الله لأن هــذا التناظر « هو » الله . فلما تعدّل هذا التناظر بحيث يعطى الفكر أولوية تجعله يشمل فى ذاته الوجود أصبح الباعثَ المحركَ للمذاهب المثالية بعد كانط .

ولما كان نيوتن أدنى إلى أن يكون عالماً منه أن يكون فيلسوفاً محترفاً فقد وضع هذه الفروض التى ظن أن الطريقة العلمية تتطلبها وتضمن نتائجها . وكان شك هيوم (الذى سبقه بركلى إليه فيما يختص بميتافيزيقا نيوتن عن المكان والزمان الرياضيين) كما هو مشهور أهم عامل أفضى بكانط إلى اعتبار المكان والزمان صورتين « أوليين » a priori لكل تجربة حسية . ومن جملة الأسباب فى اقتناع كانط بأن مذهبه لا يقبل الجدل ماظنه من اعتماد مذهبه على الطبيعيات النيوتونية ، ومن ثمّ كان لابد أن يدعم تلك الطبيعيات على أساس ثابت .

ومع ذلك فإن مايهمنا فى غرضنا الخاص هو أن نيوتن فيما يختص بمذهب المكان والزمان والحركة (والتى تتدخل فى كل تصور للأشياء التى نبحثها فى الطبيعيات الكلية للطبيعة) قد هجر صراحةً المنهج التجريبى الذى درج على استخدامه بالنسبة إلى خواص الجواهر المطلقة الثابتة . وفى الوقت نفسه اعتبر التصورات الطبيعية والرياضية متكاملة لمجموعتين من خواص صُورٍ ثابتة للموجود اللامتغير . وافترض بالإضافة إلى الذرات التى لها كتلة وقصور ذاتى وامتداد ، وجود مكان وزمان لامادبين فارغين تعيش فيهما هذه الجواهر وتتحرك وتحصل على ما لها من كون . وقدّم امتزاج خواص هذين النوعين من الموجود الاتحادَ بين خواص الظواهر الملاحظة تجريبيا و بين تلك التى كانت عقلية ورياضية ، وهو اتحاد بلغ من الكمال والوثاقة أنه خلع على المذهب النيوتونى تلك الصلابة والشمول العظيمين مما بدا أنه يجعل مذهبه فى تخطيطه الجوهرى الكلمة الأخيرة الممكنة فى العلم الطبيعى .

وتعريف المكان والزمان والحركة من جهة « العلاقة التى تحملها للحواس » هو عنده « تحيز عامى » . فهو كأى عالم طبيعى معاصر كان يعرف أن ظواهر المكان

والزمان والحركة فى صورها المدركة حسيا توجد داخل إطار من التأويل نسبي بالإضافة إلى ملاحظ . ولكى يهرب من نسبية السمات « الملحوظة » لحركات الأجسام المكانية والزمانية افترض وجود حاوٍ ثابت من مكان خلاء توضع فيه الأجسام ، وزمانٍ دائم الفيضان مكافئ له ، خلاءٍ فى ذاته ، تقع فيه التغييرات . وترتب على هذا الفَرْض أنَّ للذرات حركةً تخصها يمكن قياسُها ذاتيا ، مستقلة عن أى ارتباط بملاحظ . وهكذا كان المكان والزمان والحركة المطلقة الإطار الثابت الذى تحدث داخله جميع الظواهر الخاصة .

وافتراض هذه المطلقات العقلية تطلبته أيضا ميتافيزيقاه الأساسية عن الجواهر الثابتة التى لها خواصها الباطنة اللامتغيرة (أو الجوهرية) وهى الكتلة والامتداد والقصور الذاتى . والأساس الوحيد لتأكدنا من أن الجزيئات النهائية الصلبة ذات الكتلة تستمر بدون تغيير باطنى ، هو أن جميع التغييرات إنما هى أمور ترجع إلى « انفصالاتها وارتباطاتها » الخارجية ، هو وجود شيء خلو ثابت تحدث فيه هذه الأشياء . وبدون مثل هذا الوسط المتوسط يصبح التفاعل فيما بينها مكافئاً للتغييرات الباطنة فى الذرات . فالمكان يقدم الشرط الذى بمقتضاه تكون التغييرات خارجية لا تبالى بالجواهر الطبيعية المطلقة . فما دامت التغييرات ليس لها شأن مباشر بعلاقات الذرات فيما بينها فإن النظام الزمانى للتغييرات لا يمكن أن يُرْبَط بالذرات نفسها . فلا بد إذن أن يكون هناك ضرب من الفيضان المعتدل للتغير الخارجى – وفى الحقيقة لا يوجد أى تغير أصلا – ترجع إليه أوضاعها الثابتة من القبل والبعد والمعية . ولما كانت السرعة والعجلة للحركات الملاحظة تنفصلان عن الوضع والوقت المطلقين إذا كانتا نسبيتين للملاحظ – وفى هذا تصدع جميع النظام الطبيعى – فلا بد أن تكون الحركة أيضاً مطلقة .

فعلى الرغم من اتباع نيوتن المذهب التجريبي إلا أنه حصل على مزية النظام العقلى القائم على الضرورة القياسية الدقيقة . فالزمان والمكان والحركة اللامتغيرات خلعت على الظواهر تلك الخواص التى يمكن للاستدلال الرياضى أن يتعلق بها ككشف للخواص الذاتية . ويمكن أن ننظر إلى أوضاع الأجسام كتجمع لنقط هندسية ، وأن تعتبر الخواص الزمانية لحركاتها كما لو كانت مجرد لحظات . وكل شيء مُلاحظ يجب فى بحثه العلمى أن يتطابق رياضيا لمواصفات وضعتها رياضيات المكان والزمان . وإلى وقتنا هذا ، إلى أن تحدى أينشتين التصور الخاص بتحديد توافق الحدوث ، استمر النظام يلقى على الأقل موافقة ساذجة من العلماء .

وليس ثمة صعوبة بالطبع فى تحديد التوافق حين تقع حادثتان داخل نطاق واحد من الملاحظة . ولكن نيوتن بسبب فرضه الزمان المطلق زعم أن قياس التزامن له معنى مضبوط للأحداث غير الواقعة داخل نفس مجال الملاحظة . ورأى أينشتين فى هذا الفرض نقطة الضعف فى النظام بأسره ، وطالب بطريقة تجريبية لتحديد التزامن Simultanetiy ، الذى بدونه لا يمكن توقيت الحوادث بعضها بالنسبة لبعضها الآخر . وهو لم يطلب هذا الطلب لمبادئ عامة بحتة بل بسبب مشكلة محدودة تتعلق بسرعة الضوء . ذلك أن الحالة الموجودة لنظرية الضوء عرضت تنازعاً لا يحل على أساس النظام المتسلم . فإن الثبات الملاحظ للضوء بالنسبة للموضع الذى يلاحظ منه اتجاهه وبالنسبة لسرعته المقيسة ، لم يتفق مع مبدإ أساسى فى الديناميكا ، وما يتبعه من مسلمة متعلقة بصور التأويل frames of reference لنظم الأحداثيات التى لها حركات انتقالية مطردة . وبدلا من التمسك بالنظرية القديمة وإنكار صحة النتيجة الملاحظة لتجربة ميكلسون ومورلى تساءل أينشتين أى تغير فى التصورات كانت النتيجة التجريبية تتطلبه ، فرأى أن قياس زمن العلاقات المتركز فى فكرة التزامن كان النقطة الرئيسية .

وفى ذلك يقول : « إننا فى حاجة إلى تعريف للتزامن بحيث يمدنا هذا التعريف بطريقة بها يستطيع عالم الطبيعة « فى الحالات الخاصة » أن « يقرر بالتجريب » أحصلت أم لم تحصل حادثتان فى وقت واحد « معاً » »[1] .

واقترح ترتيبا بمقتضاه ينعكس شعاعان من الضوء ، ليسا بذاتهما قادرين على الدخول فى مجال واحد من الملاحظة ، على مرآة موضوعة فى موضع متوسط بين مصدر الشعاعين . فالشعاعان متزامنان إذا اشتملهما نفس الفعل الواحد من الملاحظة . قد يبدو أنه لا بأس بهذا الاقتراح عند الرجل العامى ، ولكننا إذا نظرنا إليه فى سياقه العلمى دل على أن العلاقات الزمانية للحوادث يجب أن تقاس بنتائج عملية تكون ثمرتها مجالا وحيدا لظواهر ملاحظته . إنها تدل فى ارتباطها بالأمر الخاص بثبات سرعة الضوء على أن الحوادث الواقعة فى أوقات مختلفة ، تبعا لساعتين مضبوطتين على نفس الوقت ، والموضوعة عند نقط مصدر الأشعة ، قد تكون متزامنة ، أما من جهة المضمون العلمى فهذا يكافىء الإطاحة بمطلقات نيوتن . وكان ذلك الاقتراح الأصل فى مذهب النسبية المقيدة . التى تعنى أن الأزمنة الموضعية أو المشخصة ليست هى نفس الزمان العام الشامل فى الطبيعيات . صفوة القول هذا يعنى أن الزمان الطبيعى يدل على « علاقة » بين الحوادث ، لا خاصية ذاتية للأشياء .

والذى يهمنا بالنسبة لغرضنا الذى نؤمه أنَّ نسبية أينشتين فيما يختص بالعلم الطبيعى كانت الحد الفاصل لمحاولة تشكيل التصورات العلمية عن الأشياء فى صيغة من الخواص المنسوبة لتلك الأشياء مستقلةً عن النتائج الملحوظة لعملية تجريبية . وإذ كان المذهب الأول الخاص بالطريق الصحيح لتكوين التصورات ، والذى

---

(١) Einstein, Relativity, New York, 1926. p 26.

بمقتضاه تتحدد قيمة أو صحة الأفكار بتطابقها مع خواص سابقة ، هو المذهب المشترك بين جميع المدارس الفلسفية ـ ماعدا مدرسة بيرس البرجماتية ـ فقد يمكن القول بأن التحول المنطقى والفلسفى الذى حصل كان أعظم أثراً حتى من التطور الخارق الذى حدث فى مضمون العلم الطبيعى . وليس من المغالاة أن نقول إنه مهما تكن تطورات الكشوف المستقبلة عن الضوء ، أو حتى إذا كانت تفصيلات نظرية النسبية لأينشتين قد تعارض بعض الوقت ، فقد حدثت ثورة حقيقية ، ثورة لن تعود إلى الوراء ، فى نظرية أصل الأفكار العلمية وطبيعتها واختبارها .

أما بالنسبة إلى الموضوع الخاص بطبيعة التصورات الرياضية الطبيعية ، فالنتيجة السديدة واضحة ، لأن نتيجة أينشتين فى استبعاده المكان والزمان والحركة المطلقة كموجودات طبيعية أبعدت المذهب القائل بأن إثبات المكان والزمان والحركة كما تظهر فى الطبيعيات تتعلق بخواص ذاتية ، واستبدلت بهذه الفكرة الفكرة القائلة بأنها تدل على علاقات بين الحوداث . وهذه العلاقات من حيث هى كذلك تضمن فى عمومها إمكان ربط الأشياء بعضها ببعض كحوادث فى نظام عام من الترابط والانتقال . إنها السبيل إلى ربط الملاحظات الحاصلة فى أوقات وأزمنة مختلفة ، سواء أكان الملاحظ شخصا واحداً أم أكثر من واحد ، بحيث يمكن أن يتم الانتقال من أحدهم إلى صاحبه .

جملة القول إنها تقوم بالمهمة التى يجب أن يؤديها كل تفكير وكل موضوع للفكر : أن تَرْبُط بعمليات ملاءمة الانفصالات الحاصلة عن ملاحظات وتجارب شخصية وتحيلها إلى اتصال بين بعضها وبعض . وتقوم صحتها على أثرها فى تأدية هذه الوظيفة وامتحانها يكون بالنتائج لا بالتناظر مع خواص سابقة للوجود .

ومن الممكن أن نبسط هذه النتيجة على الصور المنطقية بوجه عام . فقد استُخْدِم

الواقع من وجود بعض الشروط الصورية لصحة الاستدلال كضمان نهائى لعالم من الوجود الثابت . ولكن الصور المنطقية ـ تشبيها بالنتيجة الخاصة بالتصورات الرياضية ـ هى تقرير عن الوسائل التى نكتشف بها أن أنواع الاستدلالات المختلفة يمكن أن يُنْقل أحدها إلى أحدها الآخر ، أويمكن أن تُبْلغ بنسبة بعضها إلى بعض ، بأوسع طريقة وأوثقها . وأساسيا الحاجات التى يحققها الاستدلال لاتشبع إشباعاً كاملا مادامت الحالات الخاصة منعزلة بعضها عن بعض .

ويمكن أن نبين الفرق بين التصور الإجرائى للتصورات operational - conception of conceptions والمفهوم التقليدى القديم بتمثيل توضيحى [1] . فالسائح فى دولة يجد بعض الأدوات المستعملة فى أغراض متعددة كالسجاجيد والسلال والحراب ، وغير ذلك . وقد يبهره جمالها ورشاقتها وتصميماتها المرتبة فيتخذ منها موقفاً جماليا بحتا ، ويحكم بأنَّ وضعها للانتفاع بها إنما كان شيئاً عرضيا . وقد يذهب إلى حد الافتراض بأن فائدتها الأداتية تدل على الحط من شأن طبيعتها الباطنة ، وعلى الخضوع لحاجات وأسباب نفعية . وقد يقتنع ملاحظٌ عنيد الرأى بأن الغرض منها كان وضعها للانتفاع بها ، وأنها صنعت لأجل ذلك . حقا لابد أن يعترف بوجود مواد خام من طبيعتها أن تتلاءم حتى يمكن تحويلها إلى مثل هذه الحاجيات ، ولكنه لن يعتقد بسبب ذلك أن هذه الأشياء أصلية وليست أدوات مصنوعة .

ومن البعيد أن يتصور أنها « الحقائق » الأصلية التى نسجت المواد الخام على

---

(١) عبارة « تصور التصورات Conception of conceptions » مستخدمة لتدل على أن التأويل منطبق بذاته : أى إن التصور المقدم هو أيضا دلالة على منهج يجب اتباعه . فقد يقود أحدنا حصانا إلى الماء دون أن يتمكن من إرغامه على الشراب . وإذا لم يستطع أحدنا أن يحقق عملية مقصودة أويتراجع عن ذلك ، فلن يستطيع بالطبع أن يدرك مغزاها .

منوالها ، أو كانت هـذه المواد تمثيلا ظاهريا غير كامل لها . وعندما يتتبع تاريخ هذه الأدوات ويجد أنها بدأت فى صورٍ أقرب إلى المواد الخام وأنها تنمو تدريجيا نحو الكمال فى الاقتصاد والجودة ، يستنتج أن ذلك التكميل كان فضلا فى النفع لتحقيق أغراض ، وأن إحداث التغييرات إنما كان لعلاج ضروب النقص فى العمليات والنتائج الأولى . أمّا من الناحية الأخرى فقد يستدل صاحبه ضعيف الرأى أن التطور المستمر يفصح عن وجود نموذج أصلى متعالٍ اقتربنا منه بالتدريج تجريبيا ، إنه المثال القائم فى السماء .

قد يحتج معارض بأن تطور الصور إذا كان عملية زمانية فقد تحددت تماماً بنماذج الترتيب والائتلاف والتماثل التى لها قوام مستقل ، وأن الحركة التاريخية إنما كانت مجرد التقريب خطوة خطوة من النماذج الأزلية . وقد يصوغ أحدهم نظرية عن التماسك الصورى للعلاقات لا مدخل لها بالأشياء الجزئية فيما عدا أنها تتمثل فيها . وقد يرد عليه صاحبه عنيد الرأى بأن أى شىء صنع لتحقيق غرض يجب أن يكون له بِنْيَةٌ محدودة تخصه بالذات تحتاج إلى تماسك باطنى للأجزاء فى ارتباط بعضها ببعض ، وأنّ الآلات المصنوعة بيد الإنسان خير مثال على ذلك . فهذه الأشياء إذا كان لا يمكن صنعها إلا بالاستفادة من الشروط والعلاقات الموجودة من قبل ، فإنّ الماكينات والعُدَد مناسبة لأداء وظيفتها بالدرجة التى تعيد فيها ترتيب الأشياء الموجودة قبلا ترتيبا جديدا بحيث تحقق الغرض من الحاجة المطلوبة تحقيقا أفضل . ولو كان هـذا الشخص يجنح نحو التأمل والنظر فقد يعجب ويتساءل ألا تكون نفس مثلنا العليا من الترتيب والائتلاف الباطنيين إنما نشأت وتكوّنت تحت ضغط الحاجة المستمرة لإعادة ترتيب الأشياء حتى تعمل كوسائل لتحقيق نتائج . فإذا لم يكن مسرفاً فى عناده فقد يسلم بأنه بعد قدرٍ معين من إعادة الترتيب والتنظيم الباطنيين حصل تحت

ضغط حاجةأ كثر مباشرة لتكوين أدوات فعَّالة ، ينشأ عنده إدراك لذيذ بالائتلاف الباطنى لذاته ، وأن دراسة العلاقات الصورية قد تهديه إلى مناهج تنتهى إلى تحسين الصورة الباطنة لذاتها بصرف النظر عن أى نفع خاص آخر .

ولندع الاستعارة جانبا ونقول : إنَّ فى وجود آثار الفن الجميل والاهتمام بصنعها والتمتع بها ، دليلا كافيا على وجود الأشياء التى تكون « حقيقية » تماماً ، ومع ذلك فهى من صنع الإنسان . وأن صنعها يقتضى مراعاة شروط موجودة من قبل أو أخذها فى موضع الاعتبار ، ومع ذلك تكون الأشياء فى الحقيقة تجديدا لوجود سابق . وأنَّ الأشياء كما تعرض نفسها عَرَضاً توحى بأغراض ومُتع لا تتحقق منها تماماً . وأنَّ هذه الإيحاءات تصبح محدودة بمقدار ما تتخذ هيئة أفكارٍ ودلائل على عمليات تؤدى لتحقيق ترتيب جديد مُوَجَّه عارض ، هذه الأشياء متى ظهرت إلى الوجود يكون لها خصائصها وعلاقاتها الخاصة ، والتى هى من حيث هى كذلك توحى بمعايير وأهداف لإنتاج آثار فنية أخرى ، مع حاجة أقل للرجوع إلى الأشياء الأصلية « الطبيعية » . فتصبح هذه الأشياء كما لو كانت « عالما » له أغراضه الخاصة ومبادئه المنظمة . وفى الوقت نفسه تميل أشياء هذا « العالم » إلى أن تصبح مسرفة فى الصورية جامدة ، و « أكاديمية » إذا كان النمو الباطنى لفن مَّا مُغْرِقا فى العزلة ، ومن ثمَّ نحتاج إلى تكرار الرجوع إلى الأشياء « الطبيعية » الأصلية كى نشق طريقا إلى حركات جديدة لها مغزاها .

والفكرة القائلة بعدم وجود أبدال عن الأمور الرياضية سوى أنها تكوِّن عالماً مستقلا من الماهيات ؛ أو أنها علاقات باطنة فى بنيةٍ طبيعيةٍ سابقة – وهى المسماة المكان والزمان ؛ أو أنها مجرد أشياء نفسانية « ذهنية » ليس لها أى سند فى الواقع والزعم بأن هذه الأبدال تستغرق كل بديل ممكن إنما هو إحياء للفكرة التقليدية

التى تطابق بين الفكر والأفكار وبين الأفعال الذهنية المجردة — أى تلك التى تجرى « داخل » الذهن . إن نتائج العمليات المقصودة حقيقية موضوعيا وصحيحة إذا حققت الشروط الداخلة فى المضمون الذى من أجله أقيمت تلك العمليات . ولكن التفاعل البشرى عامل مشترك فى إنتاجها ، ولها قيمة فى منفعة الإنسان حين يستخدمها .

ومع ذلك فإلى القدر الذى بلغناه لم تلمس المناقشة مباشرةً مسألة الرياضيات « البحتة » ، أوالأفكار الرياضية فى ذاتها . كانت رياضيات نيوتن رياضيات ذات وجود طبيعى ولو أنها غير مادية : أى عن المكان والزمان والحركة الموجودة وجودًا مطلقا . ومع ذلك فإن الرياضيين يعتبرون غالبا تصوراتهم المميزة غير وجودية non - existential على أى معنى . وسائر اتجاه التطورات الأخيرة ، والتى ليس من الضرورى بالنسبة لأغراضنا تعيينها ، ومذهب « الأمكنة » ذات الأبعاد النونية يعد نموذجا لها ينحو نحو التطابق بين الرياضيات البحتة والمنطق الخالص . ولذلك يستخدم بعض الفلاسفة أموز الرياضيات البحتة يرجعون بها إلى الفكرة الأفلاطونية عن عالم من الماهيات مستقلٍ تماماً عن كل وجود أيا كان .

هل ينهدم مذهب الطبيعة العملياتية والتجريبية للتصورات حين يطبق على الأمور الرياضية « البحتة » ؟ علينا أن نبحث عن مفتاح الجواب عن هذا السؤال فى التمييز بين العمليات التى تؤدى صراحة (أو يتصور تأديتها) وبين العمليات التى تنفذ « رمزيا » . فنحن حين نعمل صراحة تترتب على ذلك نتائج تقوم فى الوجود ولو كانت لا تعجبنا . إننا واقعون فى شباكٍ من ثمرة ما نفعله وعلينا أن نحتمل عواقبه . وسنضع سؤالا من البساطة بحيث قد يبدو سخيفا . كيف يمكن أن يكون لنا هدف نتطلع إليه دون أن يكون لنا هدف هو نتيجة وجودية فى الواقع ؟ يرتبط

بجواب هذا السؤال المشكلة بأسرها الخاصة بالتنظيم المقصود لما يحدث . إذ بدون أن تكون لنا أهداف متوقعة ، لا يكون تنظيم العمل ممكنا بغير تجربتها فى الواقع المحسوس ويمكن أن نضع السؤال على النحو الآتى : كيف نفعل بغير فعل ، بدون أن نعمل شيئا ؟

ولو أنّ الناس بضرب من التناقض فى الكلام قد تمكنوا من التفكير فى هذا السؤال قبل تبيُّن طريق الإجابة عنه ، لأضربوا عن النظر فيه باعتباره غير قابل للحل . إذْ كيف يستطيع الإنسان أن يستبق تخطيطا لثمرة نشاط مّا بحيث يوجه تأدية عمل يُؤَمِّن تلك الثمرة أو يبعدنا عنها ؟ لا بد أن يكون الإنسان قد وقع على الحل عَرَضا كنتيجة ثانوية ثم استخدمه بعد ذلك بالقصد . ومن الطبيعى أن نفترض أن الوقوع على الحل جاء ثمرة الحياة الاجتماعية بالنقل . وليكن ذلك عن طريق الصيحات التى وجهت ذات يوم ألوان النشاط توجيها مفيدا بغير قصد ، ثم اسْتُخْدِمت بعد ذلك عن قصد لذلك الغرض . ومهما يكن من أمر الأصل ، فقد وُجِد الحل حين ظهرت « الرموز » إلى الوجود . فنحن نعمل بغير عمل عن طريق الرموز ، إشاراتٍ كانت أو ألفاظاً أو تركيبات دقيقة ، أى إننا نؤدى تجارب بوساطة رموز لها نتائج ليست فى ذاتها إلا رمزية ، ولذلك لا تقيدنا بعواقب فعلية أو وجودية . فلو أن شخصا أشعل ناراً ، أو شتم منافسا له ، لترتبت على ذلك نتائج ؛ إنه يلقى مصيره . ولكنه إذا تمثل الفعل فى رموز بينه وبين نفسه استطاع أن يستبق نتيجته وأن يقدره قدره ، وعندئذ يستطيع أن يفعل أو لا يفعل فى الخارج على أساس ما توقعه وهو الذى ليس موجوداً فى الواقع . فلا ريب أن اختراع أو كشف الرموز هو فى الأغلب أعظم حادث فريد فى تاريخ الإنسان ، إذ بدونها

لا يتيسر أىّ تقـدم فـكرى ، وبها لا حدّ للتطور الفـكرى إلا إذا حدّه غباء فطرى .

كانت الرموز بلا ريب مستخدمة منذ أقدم العصور لتنظيم العمل ولأجل تنظيمه فقط ، وكانت تستخدم عرضا ولبعض أهداف مباشرة . وفضلا عن ذلك لم تـكن الرموز المستخدمة أولا تُفْحص أو تُنَظَّم بالنسبة للوظيفة التى تؤديها ، بل كانت تُلْتقط بطريقة عرضية مما يكون مناسباً فى متناول اليد . وكانت تحمل جميع أنواع الروابط الغريبة التى أعاقت أثرها فى تأدية عملها الخاص . ولم تنزل إلى الحد الذى تؤدى فيه وظيفة وحيدة ، ولا كانت بحيث تُوَجِّه أعمالًا تحقق مواقف متعددة : أى لم تـكن محدودة ولا شاملة . فالحد [1] والتعميم قاصران بغـير اختراع الرموز المناسبة . وإنا لنجد الأصل فى التفـكير العامى المتحلل والمقيد فى هذه الأمور . ويعوق تقدمه طبيعة الألفاظ العادية وماهى عليه من إبهام وتذبذب . وهكذا تقدمت إلى الأمام الخطوة الثانية العظيمة حين ابتدعت رموز خاصة متحررة من عبء اللاتطابق الذى تحمله ألفاظ نمت لأغراض اجتماعية لا فـكرية ، من حيث إن معانيها يستدل عليها من سياقها الموضعى المباشر . هذا التحرر من التراكم العرضى للمعانى بَدَّل آلات التفـكير المبهمة الغليظة وجعلها أدوات دقيقة نافذة . وأهم من ذلك أنها بعد أن كانت موائمة لمواقف حاضرة مباشرة موضعية أصبحت مصوغةً فى إطار منعزل من النفع المباشر الصريح ، وبالنسبة بين بعضها وبعض . ويكفى أن ننظر إلى الرموز الرياضية كى نلحظ أن العمليات التى تدل عليها تختلف فى نوعها عنها فى ذاتها ، أى إنها رمزية

---

(١) الحد هنا بمعنى التعريف definition [المترجم]

لا واقعية . لقد كان اختراع الرموز الفنية بداية بتقدم التفكير من المستوى العامى إلى المستوى العلمى .

ولعل صياغة الإغريق للهندسة هى التى تمثل تاريخيا أحسن تمثيل هذا الانتقال. فقد كان العدُّ والقياس قبل هذه المرحلة مستخدمين فى أغراض « عملية » ، أى فى منافع تتدخل مباشرة فى المواقف العاجلة . كانا مقيدين بأغراض خاصة . ومع ذلك فمنذ أن اخترعا وعبر عنهما برموز محدودة فقد كوّنا بحسب ما كانا عليه موضوعاً له القدرة أن يفحص فحصا مستقلا ؛ إذ أصبح من الممكن أن يطبق عليهما عمليات جديدة. أمكن للعد والقياس أن يُلعب بهما ، ولسنا نقصد من ذلك الإساءة إليهما. وأمكن البحث فيهما من وجهة نظر فنية لا من زاوية النفع المباشر . ولقد كان الإغريق بما لهم من نزعة جمالية غالبة هم الذين خطوا هذه الخطوة . وفى ذلك يقول بارى : « يرجع الفضل فى اختراع الإغريق للهندسة إلى فن التصوير الذى اهتدوا فيه بتطبيق جمال الأشكال المتماثلة . فقد أدت دراسة مثل هذه الأشكال ، والصناعة التجريبية للتصاوير المشكلة من الغرين (الطين) ، والأفاريز المنقوشة ، والتماثيل التقليدية ، وغير ذلك لا إلى أن يعرف قدماء الإغريق عدداً عظيما منوعاً من الأشكال الهندسية المنتظمة فقط ، بل عرفوا كذلك الصنعة التى بها يمكن تشكيلها ، وتركيبها وتقسيمها بالدقة ، وذلك بطرق شتى . وقد ساق الإغريق على عكس جميع أسلافهم كل ما اضطلعوا به مساقاً فكريا » .

وإذ قد اكتشفوا بطريق المحاولة وحذف الأخطاء عددا عظيما من الخصائص المتداخلة بين الأشكال ، شرعوا بعد ذلك فى ربط بعضها ببعض ، وربطها بأشكال جديدة . وقاموا بهذا العمل : « بطرق استبعدت تدريجا من تفكيرهم عنها كل تخمين ، وكل تجربة عرضية ، مثل أخطاء الرسم والقياس الواقعيين ، وكل

أفكار ماعدا الجوهرية تماماً . و بذلك أصبح علمهم علماً عن الأفكار فقط [١] » .

و إذا كانت أهمية الانتقال الفكرى من المحسوس إلى المجرد معترفاً بها عموماً ، إلا أن هذا الانتقال كثيرا مايساء فهمه . فكثيرا ما يُنظر إليه على أنه يعنى مجرد الاختيار بالانتباه المميز لصفة أو علاقة واحدة من شىء مجموع حاضر فى الحس أو الذاكرة . الواقع أنه يدل على تغيّر فى الاتجاهات . فقد كانت الأشياء محسوسةً بالنسبة إلينا بمقدار ماتكون وسائل تستخدم مباشرة ، أو غايات نُطوِّعها لصالحنا ونستمتع بها . وكانت الأفكار الرياضية « محسوسة » عند ما كانت مستخدمة على الإطلاق لبناء أجران للقمح ، أو قياس أرض ، أو بيع سلعة ، أو هداية ربان فى تيسير سفينته ؛ ثم أصبحت مجردة عندما تحررت من الصلة بأى تطبيق أو نفع موجود بالفعل . وحدث ذلك عند ما يُسرت العمليات بالرموز وأصبحت تؤدى فقط إلى تسهيل وتوجيه عمليات أخرى هى أيضا رمزية فى طبيعتها . فهناك فرق بين قياس مساحة مثلث لقياس قطعة من الأرض — وهذا نوع محسوس — و بين نوع آخر مجرد يقيس المثلث ليكون مجرد أداة لقياس مساحات أخرى معينة رمزيا . وهذا الضرب الأخير من العمليات يفسح المجال لنظامٍ من التصورات تتعالق معاً كتصورات ، فتمهد بذلك الطريق للمنطق الصورى .

وفى نفس الوقت الذى تم فيه التجرد من النفع فى مواقف مباشرة خاصة تكوّن علمٌ للأفكار أو للمعانى كانت علاقات بعضها ببعض ، لا بالأفكار ، هدفَ الفكر . ومع ذلك فهذا الطريق العلمى عرضة لتأويل سوفسطائى ؛ ذلك أنَّ الاستقلال عن أى تطبيق معين كثيرا مايؤخذ على أنه مكافئٌ للاستقلال عن التطبيق

(١) Barry, The Scientific Habit of Thought, New York 1927, pp 212—213.

من حيث هو كذلك . وهذا شبيه بقولنا : إن الإخصائيين حين وضعوا همهم فى تكميل الآلات بصرف النظر عن منفعتها ، وشغلتهم لذة عملية التكميل إلى الحد الذى بلغوا فيه نتائج وراء أى نفع قائم ممكن ، احتجوا بأنهم من أجل ذلك يبحثون فى عالم مستقل لاصلة له بالآلات والنوافع . وهذه المغالطة من اليسير أن يقع فيها بوجه خاص أولئك الذين يشتغلون بالفكر ؛ وهى التى أدت إلى نشأة المذهب العقلى « الأولى » . وهى الأصل فى ذلك الاتجاه الوهمى نحو الكليات ، والذى يتردد كثيرا فى تاريخ الفكر . فأولئك الذين يصطنعون الأفكار بطريق رموز كما لو كانت أشياء — إذ أنَّ الأفكار موضوعات الفكر — ثم يتتبعون علاقاتها المتبادلة فى كل نوع من أنواع العلاقات المتشابكة غير المتوقعة ، يقعون فريسة لاعتبار هذه الموضوعات وكأنها لاعلاقة لها ألبتة بالأشياء ، و بالوجود .

الواقع أن التميز يقوم بين عمليات تُؤدى بالفعل ، وعمليات ممكنة من حيث هى كذلك ، أى إمكان مجرد . وانتقال التفكير نحو نمو عمليات ممكنة فى علاقاتها المنطقية بعضها ببعض يفسح المجال لعمليات ما كان يمكن أبدا أن تخطر بالبال مباشرة ، ولكن أصلها ومدلولها الحادث يقومان فى أفعال تتصل بمواقف محسوسة . أما الأصل فى العمليات الظاهرة فأمر لاشك فيه . فأنت تجد عمليات العَقْد والعد جارية فى الأعمال والألعاب على حد سواء ، التى لم يكن من الممكن أن يطَّرد نموها فى سبيل التعقيد لولا مثل تلك الأفعال وما لها من رموز مناسبة . هذه الأفعال هى الأصل فى العدد وفى كل تطور له . وثمة فنون كثيرة تستخدم فيها بصراحة للقياس عمليات العد التى يتميز بها العقد tally . فلا يمكن مثلا أن تتقدم التجارة والبناء بغير ابتداع حيلة مهما تكن أولية لتقدير الحجم والسعة . ولو عممنا مايحدث فى هذه

الأمثلة رأينا أن الحاجة التي لاغنى عنها هي الملاءمة بين أشياء كوسائل وموارد و بين أشياء أخرى كغايات.

لقد نشأ العد والقياس من اقتصاد مثل هذه الملاءمات وإجادتها. وكان يعبر عن نتائجها بوسائل طبيعية، ابتدأت فى أول الأمر بخدوش أو « خربشات » أوعقد ثم بعد ذلك بأشكال وتخطيطات هندسية. ومن اليسير أن نتبين ثلاثة أنواع على الأقل من المواقف التي تكون فيها هذه الملاءمة بين الوسائل والأغراض ضرورة عملية. فهناك حالة التقسيم أوتوزيع المواد؛ وحالة تخزين المؤن لأيام الحاجة؛ وتبادل السلع بين مَنْ عنده فائض و بين من عنده نقص. والتصورات الأساسية الرياضية عن التعادل، والترتيب المتسلسل، ومجموع الأجزاء ووحدتها، والتناظر والاستبدال، كلها منطوية فى العمليات المتعلقة بمثل هذه المواقف، والتي إنما تصبح ظاهرة ومعممة حين تجرى هذه العمليات رمزيا فى تعلق بعضها ببعض.

ويرجع فشل المذهب التجريبي فى تفسير الأفكار الرياضية إلى إخفاقه فى ربط هذه الأفكار بالأفعال المؤداة. وقد التمست التجريبية التقليدية طبقا لصفتها الحسية أصل الأفكار فى الانطباعات الحسية، أو على الأكثر فى التجريد المزعوم لخواص سابقة تتميز بها الأشياء الطبيعية. أما التجريبية التجاربية experimental empiricism فليس فيها تلك الصعوبات التي صادفت هيوم ومِلْ فى تفسير أصل الحقائق الرياضية. فهذه التجريبية تعترف بأن الخبرة experience، خبرة الناس الواقعة، هي خبرة لأداء الأعمال، و إجراء العمليات، والتقطيع، والتمييز، والتقسيم، والمد، والتجزيء، والربط، والتجميع والخلط، والادخار والتوزيع؛ وعلى الجملة اختيار الأشياء والملاءمة بينها كوسائل لبلوغ نتائج معينة. فأنت ترى أنّ تأثير الإقبال الخالص على المعرفة هو الذى أدى بالمفكرين إلى التوحيد بين التجربة و بين تلقي الإحساسات، مع أن

طفلا صغيرا لو أنعم النظر دقائق لاهتدى إلى أن الإحساسات إنما تعد مؤثرات وتسجيلات للنشاط الحركى الذى ننفقه فى عمل الأشياء .

فكل ما كان مطلوباً لتطور الرياضيات كعلم ولنمو المنطق كأفكار ، نعنى لزوم العمليات بعضها لبعض ، هو أن يظهر على المسرح بعض الناس تكون عنايتهم بالعمليات من حيث هى كذلك ، كعمليات لا كوسائل لمنافع خاصة معينة . وحين ابتدعت الرموز من أجل عمليات انقطعت صلتها بالتطبيق المحسوس ، كما حدث تحت تأثير اهتمام الإغريق بالجمال ، كان من الطبيعى أن يتسلسل الأمر بعد ذلك فى طريقه . وقد بقيت الوسائل الطبيعية ، مثل القدَّة [1] ، والفرجار ، والمخطط ، وكذلك الأشكال الهندسية . غير أن هذه الوسيلة الأخيرة لم تكن إلا « أشكالا » وصوراً بالمعنى الأفلاطونى . وحُملت القوة الفكرية بالعمليات التى ترمز لها ، ولم تكن المسطرة والفرجار سوى وسائل لربط سلسلة من العمليات تمثلها رموز بعضها ببعضها الآخر . أما الأشكال وغيرها فكانت خاصة ومتغيرة ، ولكن العمليات كانت متجانسة وعامة فى قوتها الفكرية : أى فى علاقتها بعمليات أخرى .

حتى إذا فتح الباب أمام التفكير فى صيغة من عمليات ممكنة بصرف النظر عن الأداء الفعلى ، لم يكن بعد ذلك حد للنمو سوى عبقرية الإنسان . وبوجه عام اتجه هذا النمو فى طريقين ، فمن جهة لتنفيذ مهام البحث الطبيعى دعت الحاجة إلى وسائل فكرية خاصة ، وهذه الحاجة أفضت إلى ابتداع عمليات وأنظمة رمزية جديدة . وخير مثال لذلك التحليل الديكارتى وحساب التكامل والتفاضل عند ليبنتز ونيوتن . وقد خلق هذا النمو كيانا محدوداً لموضوع بلغ فى تجريبيته من الناحية التاريخية مبلغ التسلسل التاريخى لآلات الغزل مثلا . ومثل هذا الكيان يبعث الحاجة إلى الفحص

(١) القدة : قطعة خشب يقاس بها السطوح [المترجم]

لذاته ، ويخضع لبحث دقيق بالنسبة للعلاقات الموجودة داخل مضمونه ذاته . فتستبعد العمليات السطحية ، ويكتشف أمر الإبهام ويُحلل ، وتقطع العمليات الكبيرة إلى أجزاء محدودة ، وتُملأ الفجوات والطفرات الغامضة بإدخال عمليات تربطها . على الجملة تنشأ قوانين دقيقة لما بين العمليات من علاقات ، ويقابل ذلك مراجعة الموضوع القديم وامتداده .

ولا يقف الأمر عند حد المراجعة التحليلية . ذلك أن اكتشاف مافى مسلمة أقليدس الخاصة بالمتوازيين من ضعف منطقى مثلا أدى إلى عمليات لم تكن تخطر بالبال قبلا ، وشق الطريق لميادين جديدة : هى الهندسة النوقية . أضف إلى ذلك أن الجمع بين فروع الهندسة المتعددة الموجودة كحالات خاصة لعمليات أكثر شمولا (مما يوضحه نفس المثال المذكور) أدى إلى إنشاء رياضيات ذات مستوى أكثر عموماً .

ولا يعنينى تتبع تاريخ الرياضيات ، وإنما الذى أود بيانه أنه لم تكد فكرة العمليات المحتملة التى تدل الرموز عليها والتى إنما تؤدى بالرموز فقط تكتشف ، حتى أصبح الطريق مفتوحاً أمام عمليات يطرد تحديدها وشمولها على الدوام . فأى مجموعة من العمليات الرمزية توحى بعمليات أخرى يمكن تأديتها . والرموز الفنية تصاغ بالضبط لهذا الغرض ، ولها ثلاث سمات تميزها عن المصطلحات والأفكار العادية . فهى تُختار لتدل فى غير غموض على نوع واحد فقط لاغير من التفاعل . وهى ترتبط برموز عمليات أخرى فتكوّن نظاماً يكون فيه الانتقال من عملية إلى أخرى ممكنا بأقصى درجة من الاقتصاد فى المجهود . والغرض من ذلك أن هذه الانتقالات تتم إلى أبعد مايمكن فى أى اتجاه :

(١) « الماء » مثلا يُوحى بعدد غير محدود من الأفعال: رؤيته ،تذوقه ،شربه ، الغسل به ، بغير تخصيص أى فعل نؤثره على غيره . وهو كذلك يميز الماء عن غيره

من السوائل التى لا لون لها ولـكن بطريقة غامضة فقط .

(٢) وفى الوقت نفسه فهو مقيد ، لأنه لا يربط السائل بالصور الصلبة والغازية ، وأقل من ذلك لا يدل على العمليات التى تربط إنتاج الماء بالأشياء الأخرى التى تدخل فيها عناصرها وهى الأوكسجين والإيدروجين .

(٣) والمفهوم الـكيموى الذى نرمز له بالرمز يد ٢ ا لا يحقق فقط هذين المطلبين الذى يعجز الماء عن تحقيقهما ، بل الأوكسجين والإيدروجين يرتبطان بدورهما بسائر نظام العناصر الـكيموية والمركبات المعينة وذلك بطريقة منظمة . فنحن إذ نبـدأ من العنصرين وما بينهما من علاقة محدودة بالرمز يد ٢ ا يمـكننا أن نتجول — إن صح هـذا التعبير — خلال سائر ميدان ودرجات الظواهر المعقدة المتباينة . وبذلك ينقل المفهوم العلمى الفـكر والعمل بعيدا عن الصفات التى هى بحسب وجودها فى الحس والاستعمال المباشرين غايات ، إلى الطريقة التى بها تُنْتَج هـذه الصفات ، ويؤدى المفهوم العلمى هذه المهمة بطريقة تربط هذا الضرب من التوليد بعدد وفير من شروط الأسباب الفاعلة بأقصر طريق وأعظمه أثرا .

والتصورات الرياضية تذهب بالتجريد إلى أبعد من ذلك بوساطة رموز العمليات التى تحصل بصرف النظر عن الأداء الفعلى . ويكفى لبيان ذلك أن توازن بين «٢» فى اتصالها الطبيعى بـ « يد » ، وبين «٢» كعدد بحت . فهذا الأخير يدل على علاقة إجرائية « قابلة » للتطبيق على أى شىء مهما يكن ، ولو أنه لا ينطبق بالفعل على أى شىء معين . وهو بالطبع يتصل بعلاقات محدودة بجميع الأعـداد الأخرى ، وكذلك بنظام من أنواع التناظر مع كميات متصلة . أما أنَّ الأعـداء تغفل كل تمييز كيفى فهذه حقيقة مألوفة . وهذا التغافل ثمرة تركيب رموز تبحث فى عمليات ممكنة مجردة عن الأداء الفعلى . ولو كان عندنا فسحة من الوقت لبيَّنا أن الصعوبات

والتناقضات التى ظهرت فى منطق العدد تختفى حين تنظر إلى الأعداد كدلائل على عمليات ، ممكنة لا على أنها ماهيات أو خصائص لأشياء موجودة . والمكان الرياضى ليس نوعاً متميزا من المكان المسمى بالطبيعى أو التجريبى ، بل هو اسم يطلق على عمليات ممكنة مثاليا أو صوريا بالنسبة لأشياء لها صفات مكانية . فهو ليس ضرباً من الوجود ، بل طريقة للتفكير فى الأشياء بحيث تنحل الروابط القائمة فيما بينها من ثبات فى التجربة ، فيكون ترتب بعضها على بعض ممكنا .

و يمكن إبراز التمييز بين التصور الطبيعى والتصور الرياضى بالإشارة إلى الغموض فى اصطلاح العمليات « الممكنة » . فمعناه الأولى هو فى الواقع ، أى وجودى ، ممكن . وأى فكرة من حيث هى كذلك تدل على عملية يمكن أن تؤدى ، لا على شىء فى الوجود الواقعى . ففكرة حلاوة السكر مثلا ، علامة على نتائج العملية الممكنة للتذوق باعتبارها متميزة عن الصفة المختبرة مباشرة . والأفكار الرياضية دلائل على عمليات ممكنة ، و بمعنى آخر ثانوى سبق التعبير عنه عند القول عن إمكان العمليات الرمزية بالنسبة بعضها لبعض . هذا المعنى من الإمكان هو إمكان حصول العمليات معاً Compossibility لا إمكان التأدية بالنسبة للوجود . واختبار هذا النوع من الإمكان هو عدم التنافر ، وصيغة هذا الاختبار كاتساق مما يصعب أن تحمل المعنى الكامل ، لأن الاتساق يؤول بدلالة تطابق معنى مع معانٍ أخرى حاصلة من قبل ، وهو لذلك مقيد . و يدل « عدم التنافر » non-incompatibility على الترحيب بكل أنواع النمو مادامت لا تتصارع فيما بينها ، أو مادامت إعادة العملية تمنع الصراع الفعلى . فعدم التنافر قانون للتحرير لا للتقييد ، و يمكن موازنته بالانتخاب الطبيعى الذى هو مبدأ للحذف دون أن يكون مبدأ لتوجيه النمو الإيجابى .

فالرياضيات والمنطق الصورى يدلان بذلك على فروع فى غاية التخصص من

الصناعة الفكرية التى تشبه مبادئها العاملة شبها شديدا المبادئ التى تقوم عليها الآثار الفنية الجميلة . والسمة التى تلفت النظر وتميزها جميعا هى الجمع بين الحرية والالتزام ، الحرية بالنسبة لنمو عمليات وأفكار جديدة، والالتزام بالنسبة للإمكانيات الصورية المتوافقة معاً . فالجمع بين هاتين الصفتين ، المميزتين كذلك لروائع الآثار الفنية ، يخلع على الموضوع سحراً يخلب ألباب بعض المفكرين . غير أنَّ الاعتقاد بأن هذه الصفات تبعد الأمور الرياضية عن كل رابطة بالوجود ينصح عن مزاج دينى أكثر مما يعبر عن كشف علمى (١) .

والفرق الهام يرجع إلى وجود نوعين من إمكان العمليات : المادى والرمزى . وحين يتجمد هـذا التمييز إلى مذهب يقوم على نظامين من الموجود Being ، هما الوجود existence والماهية essence ، تنشأ الفكرة القائلة بوجود نوعين من المنطق ، ومعيارين للحقيقة : الصورى والمادى ، والصورى منهما أسمى وأعمق أساساً . الحق أن النمو الصورى فرع متخصص من التفكير المادى ، فهو مشتق على الإطلاق من الأفعال المؤداة ، ويكوِّن امتداداً لمثل هـذه الأفعال ، وتيسر الرموز تحقيقه على أساس تطابق بعضها مع بعض . ويترتب على ذلك أن المنطق الصورى يمثل تحليل عمليات رمزية بإطلاق . فهو على معنى مضمر غير ظاهر ، منطق رمزى. هذا التأويل للأفكار الرياضية والمنطقية الصورية ليس حطا من شأنها فيما عـدا وجهة النظر الصوفية ، فالرموز كما سبق أن بيَّنا تمدنا بالطريق الوحيد للهرب من الانغماس فى

---

(١) « إن الدراسة المستمرة غير المنقطعة لموجودات غير متغيرة على الإطلاق تؤثر على العقل أثراً منوما . . . والعالم الذى تفصله عن كل خبرة وتدمجه فى كل الوجود هو عالم ذو نظام لامتغير وأزلى فى الظاهر ، إنه العالم المطلق الوحيد الذى لا يحتاج العقل الثابت أن يستبعده . وعندئذ ينشأ اقتناع ينتهى بتأثيره فى كل الفكر الواعى ، اقتناع بأننا فى هذه الخبرة قد كشفنا أخيرا الحقيقة الأزلية المطلقة » Barry, pp182 — 183 ـ المرجع السابق .

الوجود . والتحرير الذى تقدمه الرمزية الحرة للرياضيات وسيلة فى الأغلب لعودة لاحقة لعمليات وجودية لها مجال وقوة نافذة لا نبلغها بغير تلك الرمزية . وتاريخ العلم زاخر بأمثلة موضحة لم يكن يُعرف فيها للأفكار الرياضية أي تطبيق طبيعى ، إلى أن أوحت على مر الزمن بعلاقات وجودية جديدة .

والنظرية التى تكونت عن طبيعة الماهيات (الكليات ، والحقائق الثابتة) يمكن اختبارها بالموازنة بين الشروط التى تحققها العمليات الرمزية والخواص التى تنسب تقليديا للماهيات،وهذه الخواص هى المثالية ،والكلية ، والثبات ، والصورية، وقيام علاقات اللزوم التى تجعل الاستنباط ممكنا . وهناك علاقة تناظر واحد بواحد بين هذه الخصائص و بين خصائص موضوعات الفكر المعرفة فى صيغة عمليات متوافقة الإمكان .

ويمكن أن نقرب هذا التناظر بالإشارة إلى خصائص آلة يتميز تكوينها بالوظيفة التى تؤديها . ومن الواضح أن هذا التكوين لا يمكن فهمه بالحس بل فقط بالتفكير فى العلاقات التى تقوم بين أجزاء الآلة فى ارتباطها بالعمل الذى تؤديه الآلة ككل (أى النتائج التى تحققها) . وحسبما يقف أحدنا مشدوها أمام الآلة وما يصدر عنها من ضوضاء وما يظهر منها من صور . ثم يتدخل وضوح الأشياء المشاهدة وما فيها من نظام حين يحكم على الصور فى علاقتها بالعمليات ، ويحكم على العمليات فى علاقتها بالعمل المؤدى . قد تُدْرك الحركات منعزلة ، كما يدرك إنتاج الآلة وما تخرجه من بضائع منعزلة ، ولكن الآلة لا تُعْرف إلا عندما نفكر فى هذه الأمور فى علاقة بعضها ببعض ، وفى ضوء هذا التفكير نحكم على الحركات والأجزاء كوسائل ، لأنها ترجع عقليا لشىء آخر ، إلى « العلاقة » . وعلاقيا نحكم على الأثر

الطبيعى كنتيجة، أى كشىء متعلق . وهكذا فإن علاقة الوسائل والنتائج لها مايسوغ وصفها بأنها مثالية على معنى المثالية الفكرية .

والعمليات من حيث هى كذلك ، أى من حيث إنها تفاعلات رابطة ، فهى مطردة الوقوع . فالآلة طبيعيا وحسيا تتغير بالاحتكاك والتعرض للجو وغير ذلك ، على حين تتغير منتوجاتها فى الكيف ؛ فالعمليات موضعية ووقتية وخاصة . ولكن علاقة الوسائل بالنتائج — تلك العلاقة التى تُعَرِّف العلمية — تظل هى هى بالذات على الرغم من هذه التغييرات . فهى كلية . فأنت تجد آلةً تنتج عدداً متتابعاً من كرات الصلب مثل المحاور المكوَّرة . فهذه الكرات يشبه بعضها شبها وثيقا لأنها نتاج عملية متشابهة . ولكن لا يوجد بينها دقة تامة مطلقة ، لأن كل عملية شخصية وليست بالضبط مطابقة لغيرها من العمليات . ولكن « الوظيفة » التى لأجلها صممت الآلة لا تتغير بهذه التغيرات ، لأن العملية operation من حيث إنها علاقة ليست منوالا process [1] . فالعملية تحدد أى عدد من المنوالات والمنتوجات تختلف جميعا بعضها عن بعض . فالتليفون أو السكين معنى كلى متطابق مع نفسه بصرف النظر عن كثرة الأشياء الخاصة التى تتجلى الوظيفة فيها .

وهكذا نجد أن العلاقة لامتغيرة . إنها أزلية ، لا على معنى أنها مستمرة على مر الزمان ، أو أنها دائمة كالأنواع الأرسطية أو المادة النيوتونية ، بل على معنى أن العملية كعلاقة يدركها الفكر مستقلة عن الحالات التى تتمثل فيها خارجيا ، ولو أن معناها لا يوجد إلا فى « إمكان » هذه الألوان من التحقق .

---

(١) من الصعب التفرقة فى اللغة العربية بين هذه الاصطلاحات وبخاصة « عملية » operation ، مع العلم أن هذا الاصطلاح جوهرى فى فلسفة ديوى . وقد ذهب زميلنا الدكتور زكى نجيب إلى ترجمتها بقوله « إجراء » ، وله فى ذلك بعض الحق . وعندما نبلغ التميز بين هذا الاصطلاح وبين process ، وبين procedure تبدو وجوه الصعوبة [المترجم].

والعلاقة بين الأشياء كوسائل والأشياء كنتائج، تلك العلاقة التى تعرف الآلة، مثالية بمعنى آخر. فهى المعيار الذى به نقدر قيمة العمليات الوجودية. ذلك أن الحكم على سوء آلة أو حسنها حين تستخدم، والحكم على قيمة اختراع إنما يكون بالنسبة لكفاية عمل الوظيفة. وكلما أمكن إدراك العلاقة الوظيفية على التمام فى عالم التجريد، استطاع المهندس أن يكشف العيوب القائمة فى آلة موجودة، وأن يضيف تحسينات إليها. وهكذا تعمل الفكرة عنها كنموذج، له صفة مثالية بالنسبة للآلات الخاصة.

فالفكرة عن شىء كمثال تحدد البِنْيَة أو الصورة الباطنة المميزة. وهذه البنية الصورية إنما تقترب منها الأشياء الموجودة اقترابا. وقد يمكن أن نتصور آلة بخارية تبلغ كفايتها مائة فى المائة، ولو أن مِثْل هذا المَثَل الأعلى يبعد أن نبلغه فى الواقع. أو يمكن كما فعل هلمهولتز أن نتصور جهازا بصريا مثاليا تختفى فيه العيوب الموجودة فى عين الإنسان. فالعلاقة المثالية بين الوسائل والأهداف توجد كإمكان صورى تحدده طبيعة الحالة حتى لو لم نفكر فيها، وإذا تحققت فى الواقع كانت أقل من ذلك كثيرا. إنها توجد كإمكان، وهى مع إمكانها ضرورية فى بنيتها الصورية. وبمعنى آخر الشروط التى يجب توافرها وتحققها فى فكرة آلة كفايتها مائة فى المائة تفرضها ضرورات الحالة؛ ولا تتغير هذه الشروط بما ندركه من عيوب فيها. ومن ثمَّ يمكن أن تُعْتَبر الماهيات حاصلة على وجودٍ مستقل عن تفكيرنا عنها وسابقٍ منطقيا عليها. ومع ذلك فليس فى هذه الحقيقة شىء من الغموض أو الصفة الأولية التى تنسب إليها غالبا. إنها تعنى أنه « إذا » أراد أحدنا بلوغ نتيجة معينة فينبغى أن يتطابق مع الشروط التى هى وسائل لتحقيق هذه النتيجة. و « إذا » أراد أحدنا أن يحصل على النتيجة بأقصى ما يمكن من كفاية، فهناك شروط لها علاقة ضرورية بذلك المراد.

هذه الضرورة الخاصة بالبِنْية والتى تميزها علاقات صورية تحقق الشروط التى تنهض وسائل لغاية هى المسئولة عن علاقات اللزوم التى تجعل الاستنباط ممكنا . يذهب أحدنا إلى مصنع ويجد عملية بلوغ هدفٍ ، مثل صنع كمية من الأحذية ذات طراز واحد ، منقسمةً إلى عدد من العمليات كل منها يتوافق مع العملية السابقة عليها وهكذا إلى ما يليها . وليس فى الأمر معجزة أو أعجوبة لتبين أنَّ كل آلة وكل عملية منفصلة طبيعيا ، إلا أنها جميعا متوافقة فيما بينها ، لأننا نعرف أنها صممت بوساطة « تعقيل » الإجراء لبلوغ هذا الهدف .

إن فعل المعرفة معقد أيضاً غاية التعقيد . وتدل التجربة أن هـذا الفعل قد يتحقق كذلك بشكل أفضل بالتحليل إلى عدد متميز من العمليات تتسلسل علاقتها ببعض . والحدود والقضايا التى « ترَمِّز » العمليات الممكنة والتى عليها أن توجه هذه العمليات ، موضوعةٌ بحيث يفضى بعضها إلى بعض بأقصى ما يمكن من التحديد والمرونة والثمرة . بعبارة أخرى تبنى الحدود والقضايا بالنسبة لوظيفـة اللزوم . والاستنباط ، أو الجدل ، هو عملية تنمية هـذا اللزوم ، الذى قد يكون جديداً غير متوقع ، كما تعطى غالبا العُدّة نتائج غير متوقعة حين تعمل فى ظروف جديدة . وجدير بنـا أن نعجب بالقوة البنَّاءة التى بها تبلغ الرموز المبتدعة مدى عظيما من أنواع اللزوم المثمرة . غير أننا نسىء توجيـه عجبنا حين نجعله أساساً لتشخيص موضوعات الفـكر فى عالم من الوجود المتعالى .

لن تـكمل هـذه المرحلة من المناقشة حتى نبين بصراحة أن جميع التصورات (الأفـكار والنظريات والفـكر) فرضية ؛ فالقدرة على تـكوين الفروض هى السبيل الذى تحرر به الإنسان من الانغماس فى الموجودات المحيطة به والتى تؤثر فيه طبيعيا وحسيا . إنها المرحلة الوضعية للتجريد . غير أن الفروض شرطية ، ويجب اختبارها

بنتائج العمليات التى تعرفها وتوجهها . إن اكتشاف قيمة الأفكار الافتراضية حين تستخدم فى الإيحاء بإجراءات محسوسة وتوجيهها ، والامتداد العظيم لهذه العملية فى تاريخ العلم الحديث ، يــدل على تحرر كبير وما يناظر ذلك من زيادة فى التوجيه الفكرى . ولكن القيمة النهائية لهذه الأفكار لا يُحددها تكوينها الباطنى وما بينها من اتساق ، بل تحددها النتائج التى تحققها فى الوجود كما تجرب حسيا . فالتصورات العلمية ليست وحيا عن حقيقة سابقة مستقلة ، بل هى نظام من الفروض تعمل فى ظل شروط محدودة الاختبار ، بها يصبح تعاملنا الفكرى والعملى مع الطبيعة أكثر حرية وأعظم أمنا وأكبر أهمية .

كانت مناقشتنا من جانب واحد لأنها بحثت فى أمر التصورات من جهة رجوعها أساساً إلى المأثور فى تأويل المذهب العقلى . والعلة فى هــذا التأكيد من الوضوح بحيث لا تحتاج منا إلى بيان . غير أننا قبل أن ننتقل عن هذا الموضوع ينبغى أن نشير إلى أن التجريبية التقليدية أخطأت كذلك فى إدراك أهمية التصورات أو الأفكار العامة . فقد عارضت هذه التجريبية على الدوام المذهب القائل بصفتها « الأولية » ، وربطت بينها و بين الخبرة فى العالم الواقع . ولكن التجريبية كانت حين ربطت أصل الأفكار العامة ومضمونها ومعيار صحتها بوجود سابق ، أوضح من معارضتها المذهب العقلى . ذلك أن التصورات طبقا للتجريبية تتكوّن من الموازنة بين الأشياء الخاصة المدركة من قبل إدراكا حسيا ، ثم استبعاد العناصر التى تتخالف فيها واستبقاء المشترك بينها . وهكذا ليست التصورات إلا تذاكير للملامح متطابقة فى أشياء سبق إدراكها . إنها أدوات مريحة تضم معاً أشتاتا متعددة من الأشياء المبعثرة هنا وهناك فى التجربة الحسية . غير أنها يجب أن يبرهن عليها باتفاقها مع مادة التجارب الخاصة السابقة ، فقيمتها ووظيفتها استرجاعية أساساً . مثل هــذه

الأفكار ميتة ، عاجزة عن أداء عمل منظم فى المواقف الجديدة . فهى « تجريبية empirical » بالمعنى الذى يقابل فيه هذا الاصطلاح العلمية ـ أى إنها مجرد تلخيصات لنتائج حصلنا عليها فى ظل ظروف عارضة .

وسنخصص الفصل القادم لبحث صريح فى قول المذهبين التجريبى والعقلى التاريخيين عن طبيعة المعرفة . وقبل الانتقال إلى هذا الموضوع نختم هذا الفصل بخلاصة لأهم النتائج التى وصلنا إليها فى هذه المرحلة من مناقشتنا .

أولا : إن صفة الأفكار والفكر الفعّالة المبدعة جاية ، ولذلك كان هناك مايسوغ الرغبة المحركة للمذاهب المثالية فى الفلسفة . غير أن وظيفة الفكر البنّاءة تجريبية ، نعنى تجريبية بالمعنى العلمى . « والفكر » thought ليس خاصة لشىء يسمى الفكر intellect [1] أو العقل reason منفصلا عن الطبيعة . فالفكر ضرب لتوجيه الفعل الظاهر . والأفكار خطط وتدابير مرتقبة تثمر ثمرتها فى تجديدات محسوسة لشروط الوجود السابقة . فهى ليست خواص فطرية للعقل تناظر صفات سابقة مطلقة للوجود ، ولاهى مقولات أولية تُفرض على الحس جملةً وبطريقة واحدة وسابقة على التجربة حتى تجعلها ممكنة . إنّ القوة الفعالة للأفكار حقيقةٌ قائمة ، ولكن للأفكار والمثاليات قوة عملياتية فى المواقف المحسوسة المجربة ، وينبغى أن تختبر قيمتها بالنتائج المعينة لعملياتها . والمثالية شىء تجريبى وليست شيئا عقليا مجرداً ، فهى متعلقة بالحاجات المجربة ، وعنايتها أنْ تضع عمليات تعيد تشكيل المضمون الفعلى للأشياء المجربة .

---

(١) يصعب فى العربية إيجاد اصطلاحين فى مقابل intellect, thought خلاف الفكر ، مع العلم أن التفكير يقابل لفظة thinking [المترجم]

ثانيا : الأفكار والمثاليات هى فى ذاتها فروض وليست غايات نهائية . فهى من حيث اتصالها بعمليات ستُؤَدَّى فإنها تختبر بنتائج هذه العمليات لا بما هو موجود سابق عليها . وتمدنا التجربة السابقة بالشروط التى تثير الأفكار والتى يجب على الفكر أن يبحث فيها وأن يعمل حسابها . وهى تقدم لنا على حد سواء عقبات لبلوغ المطلوب ، والموارد التى يجب استخدامها لبلوغه . والتصور ومذاهب التصورات والأهداف المنصوبة والخطط المشروعة تُصْنع باستمرار ، ويُجدد صنعها بمقدار ما يكشف الاستعمال عما فيها من ضعف ونقص وقيم إيجابية . وليس ثمة طريق أزلى يجب عليها اتباعه ، بل تجربة الإنسان تهتدى عن وعى بالأفكار ، وتطوِّر معاييرها ومقاييسها الخاصة ، فتكون كل تجربة جديدة بنيت عليها فرصة لأفكار ومثاليات جديدة .

ثالثا : يقوم الفعل فى صميم الأفكار . فالمزاولة التجريبية للمعرفة ، حين تُؤخذ على أنها نموذج المذهب الفلسفى للعقل وأعضائه ، تستبعد ذلك الفصل القديم بين النظر والعمل . إنها تكشف لنا أن المعرفة ذاتها نوعٌ من العمل ، وهى النوع الوحيد الذى يخلع على الوجود الطبيعى باستمرار وأمن معانى متحققة . لأن نتائج الأشياء المجربة التى تولدها عمليات تُعَرِّف التفكير ، تأخذ فى حسابها كجزء من معناها الجارى المتماسك علاقتها بغيرها من الأشياء التى يكشف التفكير عنها . وليس ثمة أشياء محسوسة أومدركة ثابتة فى ذاتها . بل الأشياء المدركة فى خلال التجربة من حيث إنها ثمرة التفكير ، تلك الأشياء التى نستخدمها ونتمتع بها تدمج فى معناها ذاته نتائج الفكر ، فتصبح بذلك أوفر وأكمل معنى على الدوام . هذه النتيجة تكوِّن المعنى الأخير لفلسفة المثالية التجريبية . فالأفكار توجه العمليات ؛ والعمليات تثمر نتيجةً ليست الأفكار فيها مجردة ، أومجرد أفكار ، إلا حين تصف الأشياء

المحسوسة . إن الطريق الذى يسير من تجربة مدركة عمياء غامضة جزئية هزيلة المعنى نحو موضوعات الحس ، التى هى أيضا موضوعات تشبع العقل وتجزيه وتغذوه ، يمر خلال أفكار تجريبية وعملياتية .

والخلاصة التى ننتهى إليها تعتمد على تحليل مايقع فى البحث التجريبى للعلم الطبيعى . ومما لايحتاج إلى بيان أنَّ المدى الأوسع للخبرة الإنسانية ، تلك التى تعنى عناية متميزة بالشروط والأهداف الإنسانية لاتتفق من حيث وجودها الجارى مع النتيجة التى انتهت إليها لخوص العلم الطبيعى .

والقوة الفلسفية الحقيقية للنتيجة التى وصلنا إليها ، ونعنى بالقوة الحقيقية تلك المتميزة عن فلسفة الصنعة ، تقوم بالضبط فى هذا الافتراق . إن الواقع من أن التجربة من الطراز المضبوط قد بلغت قدراً عجيبا من الأفكار العاملة المستخدمة فى توجيه الأشياء دليلٌ على إمكانيات لم تُبْلَغ بعد فى صور أقل تقييداً للتجربة . وتدل النتيجة سلبيًّا على الحاجة إلى مراجعة شاملة لأفكار العقل والفكر وصلتها بالأشياء الطبيعية التى كانت قد تكونت قبل نشأة البحث التجريبى . وهذه هى المهمة النقدية الملقاة على عاتق الفكر المعاصر . أما إيجابيا فالنتيجة الحاصلة فى العلم تتحدى الفلسفة فتطالبها بالنظر فى إمكان بسط منهج الفكر العملياتى لتوجيه الحياة فى ميادين أخرى .

الفصل السابع

قاعدة السلطة الفكرية

النزاع حول المعرفة المطلقة أيكون العقل والإدراك العقلى أم الحس والإدراك الحسى منبعه وميزانه من أقدم أنواع النزاع وأدومه فى تاريخ الفكر ، وقد أثر فى الفلسفة من جانب طبيعة موضوع المعرفة والملكة الذهنية العاملة لبلوغ ذلك الموضوع على حد سواء . فمن جانب الموضوع رفع القائلون بالعقل الكلىّ على الجزئى ، وعكس القائلون بالحس هذا الترتيب . أما من جانب الذهن فقد أكدت المدرسة الأولى فعل التصورات التركيبى ، على حين ذهبت المدرسة الأخرى إلى أن الذهن فى حالة الإحساس لا يتدخل فى فعل الأشياء حين تكتب سجلها الخاص بها . وامتد هذا التعارض إلى مشاكل السلوك والمجتمع ، فمن جهةٍ نجد تأكيدا لضرورة التوجيه بالمعايير العقلية ، ومن جهة أخرى نجد انحيازا إلى جانب صفة الحاجات الدينامية وما يصحب ذلك من خصائص شخصية باطنة فى تحقيقها فى مقابل تباعد الفكر الخالص . ومن الناحية السياسية نجد قسمة شبيهة بذلك بين أصحاب الترتيب والتنظيم و بين أنصار الحرية والتجديد والتقدم ، أولئك الذين اتخذوا من مطالب الفرد ورغباته أساساً فلسفيا .

والخلاف بينهما حاد طويل الأمد ؛ وقد أدى إلى أن يبذل الفلاسفة جهدهم فى مناقشة بعضهم بعضا ، والهداية التى أمدوا بها الأمور العملية كانت إلى حد كبير على سبيل العون لأنصار القوتين المتنازعتين . ويثير الموقف نقطة أخرى فى بحثنا وهى : ما أثر نظرية المعرفة التجريبية فى التنازع المتنافس ؟ أول نقطة تعرض لنا

هى أن موضوع المعرفة حادث eventual ، أى إنه ثمرة عمليات تجريبية موجَّهة بدلا من شىء موجود قبل فعل المعرفة . والنقطة الأخرى هى أنه مع هذا التغير تبطل العوامل الحسية والعقلية عن أن تكون منافسات فى الدرجة الأولى ، فهى حلفاء تتعاون كى تجعل المعرفة ممكنة . أما عزلة بعضها عن بعض فهو تعبير عن عزلة كل منها من الارتباط العضوى بالعمل . وحين يوضع النظر فى مقابل العمل ، فهناك أساس للنزاع أترجع أولوية النظر للحس أم للعقل . ويتطلب النشاط المُوَجَّه أفكاراً تتخطى نتائج الإدراكات الحسية السابقة ، لأنها تبرز لمواجهة المستقبل والمواقف التى لم تجرب بَعْد . ولكن هذا النشاط يبحث من جهة أصله وثمرته معاً فى أشياء لا يمكن الحصول عليها إلا مباشرة عن طريق الإدراك الحسى والتمتع المباشرين .

والمذاهب الثلاثة الرئيسية المتنازعة فى هذا الميدان هى التجريبية الحسية ، والعقلية ، والكانطية وما فيها من توفيق بين العوامل المنعزلة فى المدرستين الأخريين . ولمذهب كانط شَبَهٌ سطحى بالمذهب الذى سبق ذكره ، لأنه يلح على ضرورة الإدراك الحسى والأفكار معاً إذا كان لابد من وجود معرفة . ولذلك كان من المناسب أن نبدأ المناقشة بتقرير مذهبه . إن عنصر التشابه توحيه قولة كانط المشهورة : الإدراك الحسى بغير إدراك عقلى عماء ، والإدراك العقلى بغير إدراك حسى فراغ . ومذهبه مع ذلك يختلف أساساً عن المذهب الناشىء عن تحليل المعرفة التجريبية . والفرق الأساسى طبقا لهذا المذهب الأخير هو أن التمييز بين الحس والفكر يحدث داخل عملية البحث التأملى ، وأن الحس والفكر يرتبطان معاً بعمليات تؤدى ظاهراً . وفى نظام كانط يوجد الاثنان أصلا مستقلين بعضهما عن بعض ، ويقوم ارتباطهما على عمليات مستترة وتؤدى فى التجاويف الخفية من الذهن مرة واحدة . أما من جهة أصل الفرق

بينهما فإن مادة الحس تطبع من خارج ، وتصدر التصورات الرابطة من داخل الفهم understanding . ومن حيث الربط لا يحدث التركيب بالقصد وبطريق الفحص المُوَجَّه ، بل تلقائيا ودفعةً واحدة .

ومن وجهة النظر التجريبية يتطلب فن المعرفة مهارة فى انتخاب معطيات الحس الملائمة من جانب ، والمبادىء الرابطة أو النظريات التصورية من جانب آخر . يحتاج هـذا الفن إلى صنعة متقدمة باستمرار ونامية للملاءمة بين معطيات الملاحظة وبين الفكرة المعينة للبحث على بلوغ النتيجة فى أى حالة خاصة. ولكن فى مذهب كانط على حين أن التمييز والربط بين الاثنين ضرورى لأى شىء يمكن نعته بالمعرفة ، فليس لذلك مدخل فى صحة أى عمل خاص بالمعرفة . فالوهم والخطأ أمثلة على التركيب بين الحس والفهم كما يحدث لأصح حالات الكشف العلمى . فى المذهب الأول جماع الأمر كله فى مباشرة توجيه « مميز » يفصل بين المعرفة الحسنة والرديئة . وفى مذهب كانط تنزل نعمة المقولات على مادة الحس بغير إشارة إلى التمييز بين الخطأ والصواب .

ونحن نلخص الفروق فيما يلى :

(١) فى المعرفة التجريبية ، السابق هو دائما مادة تجربة أصلها فى أسباب طبيعية ، ولكن لأنها لم توجه فى حدوثها فهى غير يقينية ومحتملة . والموضوعات الأصلية للتجربة تحصل بالتفاعل الطبيعى بين الكائن والبيئة ، وهـذه الموضوعات فى ذاتها ليست حسية ولا عقلية ولا مزيجا منهما . إنها بالضبط المادة الكيفية لجميع تجاربنا العادية غير المختبرة ..

(٢) والتمييز بين معطيات الحس والأفكار التوضيحية تقيمها قصدا عملية البحث لتدفع بهذه العملية إلى الأمام نحو نتيجة كاملة مختبرة يجدر بنا قبولها .

(٣) ومن ثمَّ فإن كل جانب من التمييز ليس مطلقا ولا ثابتا بل ممكنا وعبارة عن محاولة ، وكل منهما عرضة للمراجعة كلما أمدتنا معطيات الملاحظة بدليل أوثق ، وكلما أمدنا نموُّ العلم بفروض موجهة توجيهاً أفضل نعمل بها .

(٤) ومن ثمَّ تراجع على الدوام المواد المنتخبة لتكون معطيات ومبادئ منظمة يُراجع بعضها بعضا . فكل تقدم فى بعضها يحمل تحسينا مناظراً فى البعض الآخر . فهما معاً يعملان دائما على إحداث ترتيب جديد للمادة المجربة الأصلية فى بناء موضوع جديد له الخواص التى تجعله يُفْهم أو « يُعرف » .

هذه العبارات مع أنها صورية إلا أن معناها ليس خفيا ، وأى فحص علمى يوضح مدلولها . فعالم الفلك أو الكيميا أو النبات يبدأ من مادة التجربة الفجة غير المحللة ، من تجربة الحس العادى للعالَم الذى نعيش فيه ونألم منه ونسلك فيه ونستمتع به ، أى مما نألفه من نجوم وشموس وأقمار ، ومن حوامض وأملاح ومعادن وأشجار وطحالب ونباتات نامية . ثم تنقسم عملية الفحص إلى نوعين من العمليات : إحداها الملاحظة الدقيقة والتحليلية لتحديد الموجود بالضبط ولا شك فى رؤيته ولمسه وسماعه . فهذه عملية تجرى للكشف عن المعطيات الوثيقة للمشكلة وعن الدليل الذى يجب على التفسير النظرى أن يعمل حسابه . وتقوم العملية الأخرى على البحث فى المعرفة السابقة للحصول على أفكار يمكن استخدامها فى تأويل هذه المادة الملاحظة وفى الإيحاء ببدء تجارب جديدة . وبهذه العملية الأخيرة نحصل على معطيات أكثر ، ويوحى ماتمدنا به من أدلة جديدة بأفكار جديدة وتجارب أكثر حتى تُحَل المشكلة . والباحث لايفصل أبداً بين المادة المدركة حسيا والمدركة عقليا بوجه الإجمال ، ولكنه يعنى فى كل مرحلة من البحث أن يميز بين ما لاحظه و بين ماهو من جملة النظريات والأفكار ، فيستخدم النظريات والأفكار كوسائل لتوجيه

ملاحظات أكثر ويختبر بنتائجها تطبيق الأفكار والنظريات المستخدمة . وأخيراً يعاد تنظيم المادة الأصلية فى صورة متماسكة مستقرة تصلح أن تدخل نهائيا فى النظام العام للعلم .

خذ مثلا طبيبا استدعاه مريض ، فإنه يجد مادة تجربته الأصلية مُقَدَّمة، وهى تجربة من العبث أن يتخيل الطبيب معها أن مريضه عبارة عن كتلة من معطيات الحس تنظمها مقولات . وموضوع هذه التجربة يضع مشكلة البحث ، فَتُؤَدى بعض العمليات الإكلينيكية من تسمعٍ ونقرٍ وتسجيل للنبض والحرارة والتنفس وغير ذلك ، وهى التى تكوّن الأعراض ، وتمدنا بالشواهد التى تحتاج إلى تفسير . أما الفيلسوف أو المنطقى فينظر ويرى أنها جزء من موضوع أصلى قابل أن يعرض للملاحظة من حيث هى موجودة حسيا . والنتائج ليست كل ما يلاحظ أو ما يمكن ملاحظته ، ولكنها وجوه وأجزاء من المجموع المجرب والتى نقدر أنها داخلة فى تكوين الاستنتاج عن طبيعة المرض . ولا تعنى الملاحظات شيئا فى ذاتها وبذاتها ، ولكنها تكتسب معنى فى ضوء المعرفة المنظمة بالطب بمقدار مايكون الطبيب حاصلا عليها . فيرجع إلى المدخر من معرفته لتوحى له بأفكار قد تُعينهُ فى الحكم على طبيعة المرض وعلاجه الصحيح . ويتأمل الفيلسوف التحليلى ويلاحظ أن المادة المفَسِّرة التى بها نجمع أشتات معطيات الحس معاً فى كلّ متماسك ليست بذاتها حاضرةً مباشرة حسيا ؛ ومن أجل ذلك يسميها مثالية أو عقلية .

ومعطيات الحس علامات تُوَجِّه هذا الانتخاب للأفكار التى حين تُقْترح تثير ملاحظات جديدة . فمعطيات الحس والأفكار يحددان معاً حُكْمَ الطبيب النهائى أو تشخيصه وإجراءاته . فهناك شىء يضاف إذن إلى المدخر من المادة الإكلينيكية لصناعة الطب بحيث تُهذب الملاحظات التالية للأعراض وتُبْسط ،

ويوسع المدخر من المادة التى تُستقى منها الأفكار . وليس لهذه العملية ـ من تعاون الملاحظة والأفكار العقلية أو العامة ـ حد .. وليست المعطيات فى أى حالة هى جميع الموضوع الأصلى ، وإنما هى مادة منتخبة لتستخدم كأدلة وعلامات . ولا فى أى حالة تحدد الأفكار العامة والمبادئ والقوانين والتصورات النتيجة ـ ولو أنه كما يجمع بعض الناس ملاحظات متفرقة دون محاولة استخراج معناها ، كذلك فى أحوال أخرى يسمح عامل غير ماهر لفكرة سابقة أن توجه تصميمه بدلا من استخدامها كفرض.

ويبدو الأمر من البساطة بحيث يمكن أن نفترض أننا قد ضربنا صفحاً عن الظروف التى أنشأت الحيرة والخلاف . غير أن منبع هذا التعقيد هو أن النظريات عن الذهن mind ، من الإحساس sensation ، والإدراك الحسى perception ، وعن العقل reason ، والفكر intellect من الإدراك العقلى conception والإدراك الحسى perception [1] قد صيغت وأقيمت فى الفلسفة قبل نشأة المعرفة التجريبية . ومن العسير التخلص من عادات تولدت على ذلك النحو لنتجه بطريقة كاملة نحو البحث الواقعى . وقد يبدو من الغرور أن نرفع حالة الطبيب أو أى باحث حسى آخر على الصفة المحكمة لكتاب « نقد العقل الخالص » والمجلدات التى عاقت عليه ، ولكن صورتنا تحشد وراءها جميع المزاولات التجريبية التى تقدم العلم بها فعلا .

وبوجه أخص يمكن أن نقرر أن النظرية الكانطية جانبت الصواب لأنها أخرجت تمييزات أصيلة ولا غنى عنها من مكانها ووظيفتها فى البحث الفعلى ، وعممتها فجعلتها تمييزات ثابتة شاملة ، متعامية عن أدوارها الخاصة التى تقوم بها

---

(١) قصدنا وضع المصطلحات الأجنبية جميعا لبيان دقة الموضوع [المترجم]

لبلوغ تلك الاعتقادات المختبرة التي تهب الأمن . وترتب على ذلك أن تولدت تعقيدات مصطنعة ونشأت ألغاز لا تحل .

خذ مثلا صفة معطيات الحس المجزأة والمنعزلة . فنحن إذا عزلناها من السياق في بحث خاص كان لها ولا ريب هذه الصفة . ومن ثمّ إذا عممنا العزلة والتجزئة وجعلناها صفةً عامةً على الإطلاق ، نتج عن ذلك المذهبُ « الذرى » غير المرتبط بمعطيات الحس . وهذا المذهب مشترك بين الحسية وبعض صور الواقعية الجديدة ، إلى جانب الكانطية . الواقع ليست الروائح ، والطعوم ، والأصوات ، والضغوط ، والألوان وغير ذلك منعزلة ، ولكنها مرتبطة معاً بجميع أنواع التفاعلات والارتباطات ومن بينها الاستجابات العادية لمن تحصل له التجربة . وبعض الارتباطات عضوية تنبع من تكوين الشخص ، وبعضها الآخر أصبحت راسخة في مجرى العادة مع التعليم وحالة الثقافة المألوفة . ولكن هذه الارتباطات التي هي ثمرة العادة مُعَوِّقات لا مُعِينات ، فبعضها لا دخل له ويضل عن السبيل . على أي حال إنها تفشل في أن تمدنا بالمفاتيح والأدلة المطلوبة في البحث الخاص موضع النظر . ويترتب على ذلك أن الكيفيات المحسوسة تنعزل صناعيا من روابطها العادية بحيث يكون الباحث حرّا أن يراها في ضوء جديد أو أن يعدها مكونات لشيء جديد .

ولما كانت نفس الحاجة إلى البحث تدل على وجود مشكلة أنشأها الموقف الموجود فلا يمكن أن يتم فهمها إلا إذا أقيمت روابط جديدة . فصفة معطيات الحس من التجزئة والعزلة لا تصف شيئاً يتعلق بها بالذات ، بل تدل على مرحلة عابرة ولو أنها ضرورية في تقدم البحث . إنّ عزل معطيات الحس من ظروفها ووظيفتها للمعاونة في بلوغ المعرفة هو المسئول عن اعتبارها كنوعٍ من الوجود الذرى المنعزل . ولو تأملنا المهمة الفعلية للمعرفة لرأينا بوضوح أن معطيات الحس هي التي وحدها تمدنا

بمادة دالة ، والأفكار عما ليس حاضرا فى الحس « تفسر » الدليل ، ولكنها لا يمكن أن تكوِّنه . ومع ذلك فإن جميع تاريخ العلم يبين أن المادة الملاحظة « مباشرة » وأصليا لا تمدنا بمادة دالة « حسنة » . فقد رأينا أن الغلطة الأساسية فى العلم القديم هى افتراض أننا نستطيع أن نقيم الاستدلال على أشياء ملاحظة بغير حل سابق تحليلى صناعى . ومن ثمَّ ظهرت الحاجة إلى ضرب متميز من العمليات التجريبية تفصل « بعض » الصفات عن الشىء ، وهذه هى التى تكوِّن معطيات الحس بالمعنى الفنى لهذه الكلمة .

وكانت التجريبية التقليدية تبعا لذلك على صواب فى الإصرار على القول بأنه لا يمكن لأى قدر من التصورات أو من مادة الفكر بنفسها أن تعطى أى معرفة بالوجود ، مهما يكن النظام العقلى دقيقا ومتماسكا باطنيا . ولن نستطيع أن نستمد الوجود من الفكر ؛ مع الاعتذار للمثالية . فالمادة الملاحظة ضرورية للإيحاء بالأفكار كما أنها ضرورية كذلك لاختبارها . والحواس من الناحية الوجودية هى الأعضاء التى بها نحصل على مادة الملاحظة . ولكن هذه المادة كما سبق بيانه إنما تكون هامة وفعَّالة لتحقيق المعرفة حين ترتبط بعمليات هى ثمرة لها . والتفاعلات الطبيعية المجردة سواء أكانت تفاعل أشياء خارجية أم تفاعل كائن حى تقدم ملاحظات تكوِّن مادة البحث ؛ وهى مادة فرضية . والعمليات المؤداة بالقصد والتى يعنى فيها بربطها مع نتائجها هى فقط تلك التى تعطى المادة الملاحظة قيمة فكرية إيجابية ، ولا يتحقق هذا الشرط إلا بالفكر : فالأفكار هى إدراك هذا الارتباط . بل إنَّ التجربة غير العلمية بمقدار ما يكون لها من معنى ليست مجرد عمل ولا مجرد اضطلاع بعمل ، ولكنها تَعَرُّفٌ للرابطة بين شىء عُمِل وشىء يجرى عمله تبعاً لما عُمِل .

وقد اتجهت التجريبية فى تاريخها المتأخر إلى أن تطابق بين النتائج الحسية والأحوال والعمليات « الذهنية » أو النفسية . وكان هذا التطابق النتيجة المنطقية لا تخاذ موضوع العلم الذى تنعدم فيه هـذه الصفات كأنه الموضوع « الواقعى » . ولـكن الإصرار كما يفعل الواقعيون المعاصرون على أن معطيات الحس خارجية لا ذهنية لا يعالج هذا الخطأ المنطقى ، ولـكنه يـكرر عزلة معطيات الحس عن العمليات المقصودة التى تمدنا بها وعن الغرض من هذه العمليات ووظيفتها . ومن ثمّ كان من الضرورى أن تـكمل الموضوعات المنطقية بشىء آخر ، هو المسمى الآن الماهيات . وأهم من ذلك أننا لا نجـد أى ضوء مُلقًى على توجيه طريق البحث الفعلى . إذ لا يزال ثمة عجز فى تبـيُّن أنّ التميز بين معطيـات الحس وموضوعات الإدراك العقـلى هو تمـيـز يحـدث داخل الفحص التـأملى من تنظيم إجرائه procedure .

ولو أن تاريخ نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بدلا من لفظة « معطيات givens-data » بدأ بتسمية الصفات المذكورة « مأخوذات takens » لاختلف أمره اختلافا كبيرا . ليس معنى ذلك أنّ المعطيات غير وجودية وليست صفات لما هو معطى نهائيا — أى مجموع المادة التى نحصل عليها من التجارب غير العرفانية . ولـكن « من حيث » إنها معطيات فهى « منتخبة » من هـذه المادة الأصلية الـكلية التى تمنح الدافع إلى المعرفة ؛ إنها تتميز لغرض ، هو تقديم العلامات أو الأدلة لتعريف المشـكلة وتحديدها ، فتعطى بذلك مفتاحاً لحلها .

وإذا رجعنا إلى مثال المريض وبحوث الطبيب ، فمن الواضح أن وجود شخص مريض هو « المُعْطَى » ، وأن هذا المعطى معقدٌ ومتميز بكل أنواع الصفات المتعددة . والافتراض — كما ذهب إلى ذلك كانط وكما هو شائع فى النظريات التقليدية — أن كل

تجربة هي بالذات عرفانية cognitive[1]، يؤدى وحده إلى المذهب القائل بأن إدراكنا للمريض هو حالة للمعرفة . الواقع أن الإدراك الأصلي يقدم المشكلة للمعرفة ، فهى شيء علينا معرفته ، وليست موضوعاً للمعرفة . وأول شيء نعمله فى المعرفة هو أن ننتخب من كتلة الصفات المفروضة تلك الصفات التى فى تميزها عن غيرها تلقى ضوءاً على طبيعة المرض . ومن جهة أنها منتخبة بالقصد ، ومتميِّزة بعمليات خاصة فنية ، فإنها تصبح معطيات، تسمى محسوسة بسبب الدور الذى يلعبه أعضاء الحس فى «توليدها». وعندئذ يمكن أن تصاغ كمادة للقضايا الوجودية الأصلية . وحتى مع ذلك فليس ثمة صنف من هذه القضايا « بوجه عام » . فكل بحث يقدم قضاياه الوجودية الأصلية، حتى إذا كانت جميعا تتفق فى أنَّ لموضوعاتها كيفيات ، يكشف الفحص أنها مرتبطة باستخدام أعضاء الحس . وفضلا عن ذلك فهذه القضايا الأصلية إنما تتميز من حيث كذلك بمعنى منطقى فلا تكون أصلية تجريبيا بل فرضية أو شرطية . وهذه العبارة لا تستلزم أنَّ وجودها فرضى ، لأن الإدراك الحسى بمقدار مايتم على وجه صحيح يضمن وجودها . ولكن قيمتها فى البحث اختبارية . وكثير من أخطاء الاستدلال الطبيعى ، إن لم يكن معظمها ، تنشأ من اتخاذ أمور كمعطيات مع أنها من وجهة نظر المشكلة موضع البحث ليست معطيات . حقا هذه المعطيات موجودة ولكنها ليست الدليل المطلوب . ومن بعض الوجوه كلما ابتعد الشك فى وجود الكيفيات المحسوسة كان معناها فى الاستدلال أقل يقينا . ذلك أن الصفة إذا كانت شديدة الجلاء فى الإدراك الحسى أثرت أثراً غير مناسب يفضى بالفكر إلى أن يتخذ دليل وجودها مكافئا لقيمتها الاستدلالية . وقارئ القصص البوليسية يعلم أن من الحيل المألوفة تضليل

---

(١) عرفانية نسبة إلى المعرفة ، وقد ذكرنا هذا الاصطلاح فى مواضع أخرى بقولنا «معرفية» ، ويبدو لى أن عرفانية أخف على اللسان [المترجم] .

الباحث بالصفات الظاهرة جدا للحلول المقدمة ؛ أما الحلول الصحيحة فهى غامضة عادة ويجب أن تستخرج بالبحث . فالصفة الشرطية لمعطيات الحس فى البحث الاستدلالى تعنى أن هذه المعطيات يجب أن تمتحن بنتائجها . إنها طرق حسنة أو أدلة حين تحث على عمليات من شأنها حل المشكلة المعروضة .

يكاد يكون مما لا ضرورة له أن نكرر ماوجهناه من نقد فى الفصول السابقة للمذهب العقلى الخاص بالتصورات . فقد قام المذهب لحقيقة إيجابية ، هى ضرورة العلاقات والارتباط بين الوجود والمعرفة ، كما بينت حقيقة الارتباط بين العلاقات والفكر . ذلك أنه على حين توجد بعض الارتباطات دائما فى مادة الأشياء المجربة ، وكانت هذه الأشياء من حيث إنها مجربة موضعَ نظرٍ ولا تعرف نهائيا ، فهذا يعنى أن علاقات هامة ليست حاضرة فيها بحسب وضعها القائم . وهذه العلاقات يجب أن تحمل على جناح التوقع إذا لم تكن استجاباتُ البحثِ تخبطاً أعمى — أى إذا كانت تجريبية حقًّا . ومثل هذه العلاقات يجب أن تدرك بالفكر ، فهى موجودة عقليا لا حسيا ؛ وهى تمثل نتائج ممكنة للعمليات ، والممكن والمدرك عقليا شيء واحد . وكما أن المذهب الحسى يتجاهل الدور الوظيفى والمنزلة الفرضية للكيفيات المحسوسة فى البحث ، كذلك المذهب العقلى يجعل من منفعة التصورات فى توجيه البحث لحل المشاكل الخاصة أمراً ثابتا ومستقلا .

ليس الغرض من هذا النقد التاريخى لنظريات المعرفة أن نحط من قدرها ، بل غرضنا أن نلفت النظر إلى منبع أخطائها . فما دمنا قد فرضنا أن وظيفة المعرفة الحصول على الوجود السابق على عمليات البحث ونتائجها والمستقل عنها فلا مناص من خطأ أو آخر من هذه الأخطاء أو مزيج منها . فإما أن تكون الخصائص المنطقية المتعلقة بعمليات البحث الفعَّال مما يُطلع عليه من الوجود السابق ؛ أو أن العالم كما

نعرفه يُرَد إلى كثرة مفتتة من عناصر منعزلة ذريا ، أى كثرة كانطية ؛ أو تبتدع طريقة مّا مثاليةً كانت أم واقعيةً تجمع بين الاثنين .

ومن جهة أخرى حين نرى أن موضوع المعرفة متوقعٌ وحادث ، من حيث إنه ثمرة عمليات استدلالية أو تأملية تعيد تشكيل ما كان موجوداً من قبل ، فإن المادتين المسماتين على التوالى حسية وعقلية يُرى أنهما متكاملتان فى توجيه البحث المثمر نحو نتيجة معقولة .

وهناك طريقة أخرى لمناقشة موضع النزاع الأساسى ولا تتطلب هذا القدر من استعراض أحاديث هالهتها المناقشات السابقة . الواقع أن النظريات التقليدية تعالج كل معرفة تأملية أو استدلالية كحالات من « التفسير » ؛ و يعنون بالتفسير أن يبدو موضوع أو مشكلة كأنها جديدة واضحة جلية بمطابقة عناصرها مع شىء معْروف من قبل ، ونهائيا مع شىء يقال إنه معروف مباشرة وحدسيا ، أو بغير استدلال . فالمعرفة الاستدلالية فى النظرية التقليدية ، تلك المعرفة التى تتطلب التفكير يجب أن ترجع دائما فى صحتها إلى المعروف مباشرة . فهى لا يمكن أن تجلب وثائقها معها وتختبر نتائجها فى نفس العملية التى بها نبلغها . فالتطابق مفروض مضمرا أو صريحا بين نتائج الإستدلال والأمور المعروفة بغير استدلال . و إظهار التطابق صراحةً هو الذى يكوِّن البرهان .

وهناك نظريات كثيرة مختلفة ومتعارضة تختص بالطريقة التى بها يقع هذا التطابق . فهناك مذهب يقول بأن هذه العملية تقوم على دخول جزئيات معينة تحت كليات معينة ؛ أو على تعريف تصنيفى ؛ أو أنها ضرب من التذكر الأفلاطونى به تعرف المادة المدركة حسيا بتطابقها مع مُثُلٍ أولية ؛ أو أنها حالة من التخطيط على طريقة كانط ؛ أو أنها تَمَثُّلُ إحساسات حاضرة لصور تحيى إحساسات ماضية . وهذه

النظريات تختلف اختلافا واسعاً فيما بينها ولا يمكن اتفاق بعضها مع بعضها الآخر. إلا أنها جميعا تشترك فى مقدمة واحدة ، فهى كلها تزعم أن نتائج الاستدلال التأملى يجب أن ترد إلى أشياء معروفة من قبل إذا كان لابد من إثباتها . أما النزاع فيما بينها فلا يعـدو أن يكون عائليا ، فى داخل الأسرة . والفروق بينها تتعلق بصفة الموضوعات الأصلية المعروفة مباشرة والتى يجب أن تتطابق نتائج التفكير معها لكى تعرف حقًّا . وكلها تتطلب الضرورة المفروضة من أنَّ أى ثمرةٍ للاستدلال يجب ـ لتكون معرفة صحيحة ـ أن ترد لشىء معروف من قبل مباشرة . وهكذا نجد أنها جميعا تعتبر عنصر المعرفة الموجود فى نتائج الاستدلال مجرد صياغة جديدة للعبارات [1] .

ترجع الأهمية الخاصة للطريقة التجريبية إلى أنها ترفض مرة واحـدة الفكرة القائلة بأن نتائج الاستدلال يجب أن تصححها عمليات « التطابق » من أى نوع كانت . وحين نوازن بين المقدمة التى تقوم على أساس جميع النظريات المختلفة التى تفترض ضرباً أصليا من المعرفة المباشرة (أى المعرفة التى لا تتضمن التأمل) reflection. وبين مزاولة العلم التجريبى والذى ، طبقا له ، تكون نتيجة البحث التأملى reflective وحدها هى التى تعرف ، نجد أموراً ثلاثة من التباين . الخلاف الأول : أن النظريات التقليدية تجعل كل معرفة تأملية حالة من التعرف ترجع إلى صورة أسبق وأيقن من المعرفة . والثانى : أنها لا تُفسح المجال للكشف الحقيقى

---

(١) منطق ستيوارت مل هو المنطق القديم القائم على التجريبية الحسية . ومع ذلك فقد طالب بقواعد للبرهان على الاستقراء تبلغ فى إحكامها مبلغ قوانين أرسطو فى الاستدلال القياسى. وجوهر هـذه القواعد أن البرهان يقوم على تطابق نتائج الاستدلال مع الجزئيات المعروضة على الحس ، بالضبط كما قام برهان أرسطو على دخولها تحت كليات مستقلة معينة . وقد لاحظنا من قبل كيف تأثر منطق أرسطو فيما بعد بهندسة أقليدس وما فيها من افتراض بديهيات تعد حقائق بينة بذاتها . ويعترف الرياضيون فى الوقت الحاضر أن اللامبرهنات واللامعرفات هى نقط البداية فى العمليات ، وأنها فى ذاتها ليس لها معنى ولا « صدق » .

أو التجديد المبدع . والأمر الثالث يتعلق بالصفة الدجماطية للافتراض الخاص بما يقال عنه إنه معروف مباشرة فى مقابل الصفة المختبرة تجريبيا للموضوع المعروف نتيجة التأمل.

وسنشرع فى الكلام عن الأمر الأخير فنقول : إننا حين نقرر أن نتائج المعرفة المنطوية على الاستدلال يجب أن تخضع لمعرفةٍ حاصلة مباشرة على الفور ، وأن هذه النتائج يجب أن ترجع إلى المعرفة المباشرة للبرهان والتحقق ، نصطدم على الفور بهذه الكثرة من النظريات الخاصة بالمعرفة المعروفة مباشرة والمعصومة من الخطأ . إن تعدد هذه النظريات وما بينها من تناقض يدفع إلى الشك فى أنّ المعرفة المذكورة ليست فى أى حالة بيِّنة بذاتها كما يقررون . ولهذا الشك أساس نظرى ؛ خذ مثلا رجلا « يفسر » خسوف القمر بقوله إن ذلك راجع إلى تنين يحاول التهامه . وعند هذا الرجل أن التنين الملتهم أدل فى حقيقته من ظلمة القمر . وعندنا أن وجود مثل هذا الحيوان القادر على مثل هذا العمل هو الأمر المشكوك فيه . وقد يُفترض علينا أنه ليس من العدل اتخاذ مثل هذه الحالة التى تعد من المحال مثالا ، لأن التنين ليس هذا الضرب من الأشياء التى حكم أى فيلسوف بأنها موضوع معرفة مباشرة غير استدلالية . ومع ذلك يبقى هذا التوضيح وافيا بالغرض .

ومن أقوالهم إن الشىء المطلوب معرفته يُيَسر بالتطابق مع شىء آخر . فماذا يضمن هذا الشىء الآخر ؟ إذا كان يجب أيضا أن يضمن بتطابقه مع شىء آخر ، تسلسلنا إلى ما لا نهاية له . ولتجنب هذا التسلسل نقف عند حد ونقرر أن هذا الشىء أو ذاك أو هذه الحقيقة تعرف مباشرة ، بالحدس الحسى ، أو بالحدس العقلى ، كصلة مباشرة بالشعور ، أو بطريقة مّا أخرى . ولكن أى شىء تكون هذه الطريقة سوى ماسماه بنتام « هكذا قالوا » ؟ ماذا تكون سوى دجماطية متعسفة ؟ من ذا

الذى يحمى الحماة ؟ إن النظرية التى تضع المعرفة فى نتائج خالصة لاتضعنا فى مثل هذا المأزق . فهى تسلم بالمنزلة الفرضية للمعطيات والمقدمات وترجع فى تسويغها لعمليات قادرة حين تتكرر أن تثمر مثل هذه النتائج . ولا يجب أن يبرهن على السوابق بإرجاعها إلى أمور أسبق وهكذا ؛ فهى صحيحة وسليمة إذا أدت المطلوب منها ، أى إذا أفضت إلى نتيجة قابلة الملاحظة تحقق الشروط التى تضعها طبيعة المشكلة المعروضة .

وتتبين أهمية هذه النقطة بأوضح من ذلك حين نبحث فى أصالة الكشف أو المعرفة الجديدة . وكان ذلك مستحيلا فى حالة الاستدلال والبحث التأملى بصيغة النظريات التقليدية ؛ إذ بحسب هذه النظريات نحن لا نعرف إلا حين نتمثل ما يبدو أنه جديد بشىء عُرِف من قبل معرفةً مباشرة . ويترتب على ذلك أنَّ جميع سمات الأشياء الفردية المتميزة أو غير المتكررة تكون قاصرة عن أن تُعرف . فكل ما لا يمكن بحثه كحالة لشىء آخر يبقى خارج المعرفة . والخصائص المتفردة هى أمور صماء لا يمكن معرفتها .

وطبقا لهذا المذهب قد يقع البحث التأملى على أمثلة جديدة من القوانين ، وألوان جديدة من حقائق قديمة ، وأفراد جدد لأصناف قديمة ، ولكن لا على موضوعات بالذات المعرفة . وفيما يختص بالتجريبية يعد مذهب «لوك» خير مثال لذلك . فكتابه « مقال عن الفهم البشرى » جهد متصل لاختيار جميع المعتقدات والأفكار التأملية أيا كانت ، بردها إلى « الأفكار البسيطة » الأصلية التى لانخطىء فى معرفتها منعزلةً عن أى عملية استدلالية ـ وهذه نقطة لايزال كثير من الواقعيين الجدد متأثرين فيها خطى لوك .

ولو نظرنا إلى مجرى العلم لرأينا قصة قديمة مختلفة أشد الاختلاف . فنتائج العلم

الهامة هى تلك التى تتميز برفضها التطابق مع أى شىء سبقت معرفته . و بدلا من وجوب البرهنة عليها بتمثلها مع المعرفة السابقة ، فإنها تراجع ماظن الناس أنهم عرفوه من قبل . والأزمة الحديثة فى العلم الطبيعى مثالٌ على ذلك . فالكشف التجريبى لبقاء سرعة الضوء على حالها حين تقاس مع اتجاه حركة الأرض أو ضد اتجاهها كان خارج الحساب أصلا على أساس المعرفة السابقة . ولكن العلماء آثروا قبول نتائجهم التجريبية باعتبار أنها تكوِّن موضوع المعرفة ، على الخضوع لضرورة « البرهنة » عليها بالتطابق مع ما زُعِم أنه معروف سابقا . إن البحث الاستدلالى فى الطريقة العلمية مغامرةٌ تذهل النتائج فيها ما نتوقعه وتقلب ما كنا نسلم به كحقائق . وهذه الحقائق تحتاج إلى زمنٍ لتمثلها ، أى لتصبح مألوفة . ولا ريب أن تمثل الجديد حتى يضحى مألوفا شرط سابق لابد منه لنحس بألفة الجديد ونكون قادرين على استعماله بحرية . ولكن النظريات القديمة افترضت أن هذه المرحلة الشخصية والنفسانية من تمثل الجديد والقديم هى اختبار للمعرفة ذاتها .

والنقطة الأولى التى تجعل المعرفة تذكراً إنما تعرض نفس الصعوبة بطريقة أخرى . فهى تعرضها فى ضوء يبرز نقطة متميزة . فالنظرية القائلة بأن المعرفة ترجع إلى التأمل وتقوم على تطابق شىء مع ماسبق معرفته أو الحصول عليه ، تخلط بين سمة الألفة النفسانية ، تلك الصفة التى تجعلنا نحس أننا فى راحة إزاء موقف ، وبين المعرفة . وقد نشأ هذا المفهوم عند حدوث المعرفة التجريبية أحيانا وكأنها حصلت عرضاً ، وعند ما اعتبرت الكشوف وكأنها هبات من الآلهة أو إلهامات خاصة ؛ عند ما كان الناس محكومين بالعادات ، قلقين فى وجه التغير ، وخائفين من المجهول . ثم أصبحت هذه الفكرة نظرية عقلية عند ما نجح الإغريق فى تطبيق الظواهر الطبيعية على الأفكار العقلية ، وابتهجوا بهذا التطابق لأن عنايتهم بالجمال جعلتهم

يرتاحون إلى عالم يمتاز بما فيه من ائتلاف وترتيب تطلبهما ذلك التطابق . وسموا النتيجة علماً ، ولو أن ذلك العلم ربط أوربا بمعتقدات باطلة عن الطبيعة زهاء ألفى عام .

والعلم النيوتونى ـ كما رأينا فى مناسبة سابقة ـ لم يفعل فى الواقع إلا استبدال مجموعة من الأمور المتطابقة ، أى الرياضية ، بتلك التى كانت تستخدم قبلا . فهو قد وضع الجواهر الدائمة ، وهى عنده الجزئيات أو الذرات التى لها خواص رياضية طبيعية كحقائق مطلقة ، وزعم أنّ الفكر التأملي يحقق معرفةً حين يترجم الظواهر إلى هذه الخواص . و بذلك احتفظ بالنظرية القائلة بأنّ المعرفة تعنى عملية من التطابق سليمةً . ثم احتاج المنهج التجريبى إلى أكثر من قرنين ليبلغ نقطة اضطر فيها العلماء أن يتحققوا أنّ تقدم العلم يعتمد على اختيار عمليات تُجْرَى ، لا على خواص أشياء من المفروض أن بها من قبل من الثبات واليقين ما يجعل جميع الظواهر الجزئية قد ترتد إليها . ولا يزال مفهوم هـذه المعرفة يسيطر على التفكير فى الأمور الاجتماعية والأخلاقية . فإذا تحققنا أننا نعرف ما نبنى بالقصد فى هذه الأمور ـ كما هى الحال فى الأمور الطبيعية ـ وأنّ كل شىء يعتمد على تحديد مناهج الإجراءات وعلى ملاحظة النتائج التى تختبرها ، فقد يمكن كذلك أن يصبح تقدم المعرفة فى هـذه الأمور وطيدا ثابتا .

ولا يلزم عما قلناه إن المعرفة السابقة ليست ذا أهمية عظمى فى كسب المعرفة الجديدة . ولكننا ننكر أنّ هذه المعرفة السابقة لابد أن تكون مباشرة أو حدسية وأنها تمدنا بمقياس ومعيار النتائج الحاصلة بالعمليات الاستدلالية . ذلك أن البحث الاستدلالى متصل ، تفضى إحدى حالاته إلى الحالة التالية التى تستخدم النتائج الحاصلة قبلا وتختبرها وتوسعها . و بوجه أخص نتائج المعرفة السابقة هى « الأدوات

instruments » للبحوث الجـديدة ، لا المعيار norm الذى يحدد صحتها وموضوعات المعرفة السابقة تمـدنا بالفروض العاملة للمواقف الجديدة ؛ وهى منبع الإيحاء بعمليات جديدة ؛ إنها توجه البحث . ولـكنها لاتدخل فى المعرفة التأملية عن طريق مدها بمقدماتها بالمعنى المنطقى . ذلك أن المأثور عن المنطق القديم لايزال يدفع الفلاسفة إلى تسمية ماهو فى الواقع وجهات نظر منظمة وأداتية لتوجيه ملاحظات جديدة بالمقدمات .

إننا نرجع باستمرار للمعروف من قبل للحصول على نتائج فى أى موقف جديد . وإذا لم يكن هناك سبب للشك أتـكون المعرفة الاستدلالية معرفة حقًّا أم لا فنحن نأخذها كنتيجة خالصة . ومن نافلة القول وضياع الوقت تـكرار العمليات التى بها يـكون الشىء موضوع معرفة إلا إذا كان هناك أساس للشك فى صحته . فـكل بالغ عالمـاً كان أم لا يحمل فى رأسه مخزنا كبيرا من الأشياء المعروفة بسبب عمليات سابقة . وعند ما تعرض مشكلة جديدة يرجع المرء عادةً إلى المعروف من قبل ليتخذه بداية للبحث فيها . ومثل هذه الأشياء مستقرة مؤكدة إلى أن يحدث مايجعلنا نشك فيها ؛ وإذا كان الموقف المعروض مشـكوكا فيه ، فهذه الأشياء وطيدة ، ومن ثمّ فنحن نسلم بها ونأخذها كقضية مسلمة . حتى إذا تساءلنا عن أمرها اتجهنا إلى الرجوع نحو شىء سبقت معرفته . إن مانغفل عنه بسهولة (وبخاصة فى البحث عن اليقين بالتعلق الثابت) أن الأشياء التى نرجع إليها هى ذاتها معروفة بسبب عمليات سابقة من البحث والاختبار الاستدلاليين ، وأن صفتها المباشرة كأمور نرجع إليها تدل على ثمرة مؤكدة من التأمل . وكذلك نغفل عن أننا نرجع إليها كأدوات لا كأمور ثابتة فى نفسها وعن نفسها . وهذا شبيه باستخدام عُدَدٍ سبق صنعها حين

كنا نعالج ظروف موقف جديد ، حتى إذا ثبت قصور هذه العُدَد تطلب اختراع عدد جديدة الرجوع إلى العمليات التى صنعت بها فى الأصل .

هـذا الفعل الخاص باتخاذ الأشياء التى سبق معرفتها واستخدامها له ما يسوغه عمليا : إنه شبيه بمن يأكل فاكهة دون أن يسأل كيف نمت . ولكن كثيرا من نظريات المعرفة تأخذ هذا الاستخدام الاسترجاعى للأشياء المعروفة بفضل عمليات سابقة على أنه نموذج لطبيعة المعرفة ذاتها . فمن حيث إننا نتذكر شيئا عرفناه من قبل نتخذ ذلك النموذج لكل معرفة ؛ فالشىء الذى نشعر به الآن على سبيل الاسترجاع عند ما كان فى طريق عملية المعرفة ، كان متوقعا وحادثا على البحث لاشيئا « معطى » من قبل . ولهذا الشىء قوة عرفانية فى البحث الجديد الذى غرضه وموضوعه الأقصى يكون « الآن » متوقعاً . وليس اتخاذ ماعرف سابقا أو الرجوع إليه حالةً من المعرفة ، كما أننا لانصنع عُدّة حين نأخذ أزميلا من صندوق العدد . فلأن بعض نظريات المعرفة قد اتخذت العمليات التى تثمر موضوع المعرفة على أنها مجرد عمليات ذهنية أو نفسانية بدلا من أن تكون صياغة جديدة خارجية لمادة سابقة (فانتهت بذلك إلى بعض صور المثالية) فليس ذلك سببا لإنكار الصفة المتوسطة لجميع الأمور المعروفة .

وهكذا ننتهى من طريق آخر إلى هـذه النتيجة وهى أن الخطأ الأساسى فى نظريات المعرفة التقليدية يكمن فى العزلة والثبات لبعض وجوه العملية الكاملة للبحث فى حل المواقف المشكلة . فى بعض الأحيان نتخذ معطيات الحس كذلك ؛ وفى بعض الأحيان الأخرى التصورات ؛ وأحيانا ثالثة الأمور المعروفة من قبل . فنحن نتعلق بمرحلة من سلسلة أفعال إجرائية ، ثم فى انعزالها ومايترتب على ذلك من صفتها المتجزئة نجعلها أساس نظرية المعرفة فى مجموعها .

لاشك أن المعرفة التأملية تتطلب التطابق ، ولكن التطابق نفسه يجب أن يُعَرَّف إجرائيا . فهناك معانٍ من المطابقة والتطابق بمقدار مايوجد من أنواع العمليات التى بها تتحدد ؛ فهناك تطابق شىء كفرد فى صنف ، وتطابق نبات باعتباره ينتمى لنوع معين : وهذه هى مطابقة التصنيف . ونظرية التعريف القديمة اتخذت هذا النوع على أنه الوحيد الصحيح من التعاريف المنطقية . وهناك تطابق تاريخى وهو الذى يتعلق بالأشخاص من حيث هى كذلك . فهو يعرف تطابق الشخص أوهويته خلال سلسلة متعاقبة من التغيرات الزمنية ، أما النوع الآخر فهو ستاتيكى بحت . وهذا الضرب من المطابقة تضمنه عمليات أدخلت الاتصال الزمنى على ماهو منفصل؛ وهذا يسلمنا إلى التعاريف التطورية والتوليدية . ذلك لأن تطابق شخص أوهويته يتكوّن من امتصاص وتمثل مواد كانت خارجية — كما هى الحال فى نمو شخص أوأمة أوحركة اجتماعية . وهذا يتطلب عمليات تعيد ترتيب وتنظيم ما كان موجوداً من قبل . والمطابقات الحاصلة بعمليات الاستدلالات هى من هذا الضرب ، فهى ليست ردًّا للشىء الجديد أو المواقف الجديدة إلى عبارات لشىء سبق معرفته . والنظريات التقليدية تنظر إليها كما لوكانت من النوع الاستاتيكى والمضمَّن فى غيره .

ولذلك لم يكن لهذه النظريات سبيل إلى تمييز العناصر الجديدة والتفاضل بينها وهى العناصر الداخلة فى نتائج المعرفة الاستدلالية ، بل يجب أن تُعَد مجرد عناصر جماء من وجهة نظر المعرفة . على العكس من ذلك المطابقات عن طريق عمليات النمو الزمنى هى أنواع من التفاضل ؛ فهناك مادة جديدة كانت خارجية قد أدمجت ، وإلا لم يكن ثمة نمو ولاتطور . وكل بحث تأملى يبدأ من موقف فيه نظر ، ولايمكن أن يحل مثل هذا الموقف بحدوده ذاتها ، إذ لايتطور إلى موقف محلول إلا بإدخال

مادة غير موجودة فى الموقف ذاته . وأول خطوة هى الاستعراض الخيالى والموازنة بين أشياء سبق معرفتها . وهذه الخطوة لاتصبح معرفة كاملة حتى يحصل فعل تجريبي ظاهر به يتم نوع وجودى من الإدماج والتنظيم . ومجرد المراجعات الذهنية تظل فى مقام الفكر متميزة عن المعرفة . والتطابق بعمليات تعيد ترتيب الموجود من قبل هو عملية لزيادة التمييز، وإنما تكون تركيبية بمعنى الكلمة حين يدخل فيها التشابه والاختلاف .

وقد أكدت مذاهب المثالية الموضوعية الوجود المترابط للتطابق والتخالف فى موضوعات المعرفة ، كما هى الحال فى مذهب « الكلى المحسوس concrete universal » . ولكنها تجاهلت مرحلة التجديد « الزمنى » وما فيه من ضرورة للتفاعل الوجودى الظاهر .

ويترتب على التحديد التجريبى للموضوع المعروف لزوم آخر يتعلق بوظيفته فى تحقيق الفروض . فمن المفروض فى الغالب أنّ قيمة التجريب إنما تقوم فى أنها تؤيد الفرض أو ترفضه أو تعدله . ومثل هذا التأويل غالباً ما يكون حسناً من وجهة نظر الباحث الشخصية ، فهو يهتم بنظرية ولا يرى ما ينكشف من حال الوقائع إلا فى أثرها على النظرية التى يبحثها . وعنده أن قيمة معرفة نتائج العملية التجريبية تقوم فيما تقدمه من اختبار لدعاوى فرضه . وحتى مع ذلك فإنّ التحقيق أو عدم التحقيق إنما نبلغه بسبب أن التجريب يحقق انتقالا من موقف قيد النظر إلى موقف تم حله . وفى هذا التطور تبرز إلى الضوء أشياء جزئية جديدة لها ملامح جديدة . وهذه النتيجة هى النتيجة الهامة فيما يختص بالطريق الموضوعى للمعرفة باعتباره متميزا عن الاهتمام الشخصى للباحث ، وليس تحقيق الغرض بالنسبة إلى هذه النتيجة إلا ثانويا وعرضيا . لأنّ تأسيس موضوع جديد للتجربة هو الحقيقة

الجوهرية التى لا يمكن أن تحدث لأى شخص يستعرض مجموع المعرفة العلمية ككل حتى يظن أن قيمتها تقوم فيما تقدمه من تأييد لعدد من الفروض . وبوجه عام من الواضح أن أهمية المادة كمجموع تقوم على هذه الحقيقة ؛ وهى أنها تدل على زيادة فى عمق وسعة وكمال المعنى الذى نخلعه على موضوعات الخبرة العادية .

هذه النتيجة هى الهدف الوحيد المعقول الذى يمكن تعيينه لعمليات البحث التأملى . وهى تدل مرة أخرى على أنّ الفروض قد اكتسبت فى أثناء العمليات رسوخا متزايدا . غير أن غرض النشاط الحادث بالأدوات ليس تكميلا للآلات ، بل يوجد ذلك الغرض فيما تؤديه الآلات والمنتوجات التى تفعلها . فحين يشتغل شخص على أساس فكرة معينة فنجاحه فى عمل اختراع دليل على تحقق فكرته . ولكن التحقيق لم يكن الغرض من الاختراع ، ولا يكوِّن قيمته حين يعمل . ويمكن أن يقال نفس هذا القول عن الأطباء الذين يعملون طبقا لغرض فى علاج مرضٍ . والمتخصص المتعمق هو وحده الذى ينظر إلى النتيجة الناجحة على أنها تحقيق لنظرية . وما دام الغرض هو نفسه أداة للبحث ، فتحقيقه لا يمكن أن يكوِّن دلالة البحث كلها .

والفروض التى استبعدت فيما بعد كثيرا ما ثبتت صلاحيتها فى الكشف عن وقائع جديدة فدفعت بذلك المعرفة إلى الأمام . فالأداة الضعيفة أفضل من عدم وجود أداة على الإطلاق . وقد شك الناس فى أى فرض اتبع هل خلا فيما بعد من بعض الأخطاء فى بعض وجوهه الهامة ، ولا يزالون يتساءلون عن كثير من موضوعات الفروض الثمينة والتى لا غنى عنها فى استعمالنا الحاضر : ألها وجود بالفعل ؟ ومثال ذلك أن قوام وجود الالكترون لا يزال مسألة خلاف [1] . فى كثير من الحالات ،

(١) نلاحظ أن المؤلف كتب هذا الكلام سنة ١٩٣٠ ، قبل التقدم الهائل فى العلوم الذرية حديثاً وبخاصة بعد الحرب [المترجم]

كما هو الأمر فى النظرية القديمة عن طبيعة الذرة ، من الواضح الآن أن قيمتها كانت مستقلة عن قوامها الوجودى المنسوب إلى موضوعها ، وأنّ تلك النسبة لم يكن لها دخل فى الموضوع ، وأفضت مع مر الزمن إلى أضرار . وقد أمكن كما رأينا التقدم الذى تخطى نظام نيوتن حين استُبْعد ما كان يعزى من خواص باطنة موجودة من قبل ، واعتبرت التصورات دلائل على عمليات علينا القيام بها .

ولهذه الاعتبارات أهمية عملية فيما يختص بموقف الازدراء الموجه فى الغالب نحو طريق العلم — وعادةً فى صالح الاحتفاظ ببعض المعتقدات . وقد تبيَّن أن رجال العلم يعملون باستمرار على صقل نظرياتهم وإعادة صقلها ، مستبعدين ماتعلقوا به منها ، واضعين محلها نظريات جديدة لا تلبث أن تستبعد كذلك مع الزمن . وعندئذ نتساءل : لم نضع ثقتنا فى علم يعترف على نفسه أنه غير مستقر بدلا من الوثوق فى بعض المذاهب القديمة التى استمر الناس على الاعتقاد فيها بدون تغيير . ولكننا نتناسى أنّ عدم الاستقرار يؤثر فى الجهاز الفكرى الذى نستخدمه ، أى التصورات الفرضية صراحةً . أمّا ما يبقى دون استبعاد بل يضاف إليه فهو مجموع المعرفة الملموسة والتوجيهات المحدودة القائمة على تصورات لم تعد ثابتة . ولن تجد أحداً يحلم أن يتأمل بعناد فى تطور الاختراعات الميكانيكية لأننا تركنا المنجل واستعملنا ماكينة الحصاد ، واستبدلنا بالمحراث الذى تجره الثيران الجرار الميكانيكى . فمن الواضح أننا نواجه تحسينا فى الأدوات المستخدمة لتأمين النتائج .

إن النقد العنيد للعلم المذكور سابقا إنما يتعلق ببعض التأويلات الفلسفية التى ظهرت أخيرا . فلو أنّ التصورات العلمية كانت صحيحة بمقدار ماتكون كشفا عن خواص سابقة للموجود وللوجود الحقيقى (كما اعتبرها النظام النيوتونى) فقديكون ثمة ما يزعج فى تجديدها المستمر ، لأنّ دعوى أى واحد منها أنه صحيح عرضة للإنكار ،

ولا يكون الأمر كذلك إذا كانت أدوات توجه عمليات الملاحظات التجريبية ، وإذا كانت معرفة الخواص تقوم فى النتائج . فالثمار هى الباقية ، وهى حصن تقدم المعرفة . ولذلك كان انهيار الحاجز التقليدى بين النظر المفروض أنه يتعلق بالحقيقة السابقة ، وبين العمل الذى يعنى بإنتاج العواقب ، واقياً نتائج النظر من الخطأ .

وفى الوقت نفسه مما محا ذلك الانهيار مرة واحدة الأسس التى قامت عليها الفلسفات الشكية واللاأدرية الإجمالية . فما دامت نظريات المعرفة تصاغ فى عبارات من أعضاء تنسب للذهن أوالشعور ، كانت تلك الأعضاء حسية أوعقلية أومزيجا منها ، وكانت تلك الأعضاء تشتغل فيما يزعمون باسترجاع الحقيقة السابقة أو الحصول عليها ، فستستمر مثل تلك الفلسفات الشكية العامة فى الوجود . ومذهب الظواهر (أوالفينومينالزم) الذى يزعم أن الانطباعات والأفكار تقع فى مكان متوسط بين الشخص العارف وبين الأشياء المعروفة ، سيظفر بكثير من التأييد ما دامت الإحساسات والأفكار فيما يُفترض إنما تكون صحيحة عندما تسجل فى الذهن شيئا سابقا عليها ؛ وقد يُعترض على مذهب الظواهر على أساس أن المعطيات والأفكار والماهيات هى وسائل للمعرفة لاموضوعاتها . ولكن مادامت تعتبر مجرد وسائل ذهنية لاوسائل تُحَقِّقُ بالأفعال الخارجية تجديد الأشياء السابقة تجديداً بالفعل ، فسيتخذ الرد على ذلك صفة القوة التعسفية ؛ سيكون مذهبا ورعاً لانتيجة محققة تجريبيا .

ونحن نشك دائما فى المفردات الخاصة بالمعرفة المفروضة حين يظهر دليل على مايضادها . وليس ثمة معرفة تضمن ذاتها أنهامعصومة من الخطأ ، مادامت كلُّ معرفةٍ ثمرةَ أفعال البحث الخاصة . واللاأدرية باعتبار أنها اعتراف بجهل أمور خاصة ليست

فى غيبة الدليل المناسب فى موضعها الصحيح من مثل هـذه الظروف فقط ولـكنها كذلك أمانة فـكرية . إلا أنّ مثل هـذا الشك وهـــذه اللاأدرية أمران خاصان و يعتمدان على شروط خاصة ؛ إنهما غير شاملة ؛ولاتنبع من اتهام معمم لـكمال أعضاء المعرفة فى تأديتها وظيفتها . والنظريات التى تزعم أن الشخص العارف ، أى الذهن أو الشعور ، له قدرة فطرية على كشف الحقيقة ، وهى قدرة تعمل مستقلة عن أى تفاعل ظاهر للـكائن الحى مع الظروف المحيطة ، إنما هى نظريات تدعو إلى الشك الفلسفى العام .

والأمر على خلاف ذلك تماماً حين نرى أن الأحوال والأفعال « الذهنية » هى أعضاء لمعرفة أشياء لا مباشرة بل بطريق الأفعال الخارجية التى تثيرها وتوجهها ، لأن « نتائج » هذه الأفعال تـكوّن الموضوع الذى يقال إنه معروف ، وهذه النتائج علنية ومشاعة . والشك واللاأدرية إنما يتصلان بكفاية العمليات المستخدمة فى تحقيق الطريق الذى يُحَوِّل الموقف المشكل إلى موقف محلول . فبدلا من أن تـكون هذه العمليات عاجزة وتشل حركة البحث تصبح فُرَصاً تُنْتَهز لتحسين المناهج المقومة للبحث .

ونعود مرةً أخرى إلى تلك المشكلة التى أثرناها بخصوص إمكان نقل العناصر الأساسية لنموذج المعرفة التجريبية إلى خبرة الإنسان فى سماتها الجارية كل يوم . إنّ القول بأنّ الأحكام الخاصة بالأهداف والقيم التنظيمية ، والعقائد التى يجب أن توجه السلوك فى نواحيه الهامة هى على الجملة ثمرة التقاليد والمذاهب والأوامر من سلطات مفروضة ، هـــذا القول لا يكاد يحتاج إلى حجة لتأييده . ومن الواضح كذلك أن مذهب الشك شائع فيما يختص بقيمة أغراض الحياة وتدبيراتها المقدمة على ذلك النحو، وغالبا مايمتد الشك فيصبح لا أدرية كاملة فيما يختص بإمكان أى أهداف ومعايير

تنظيمية مهما تكن . ومن المفروض أن يكون طريق الخبرة الإنسانية فى مثل هذه الأمور مضطربا بالطبع . وأثمن من نتائج البحث العلمى الخاصة هو الدليل على أنّ البحث العلمى البصير ممكن ، وأنه حين يستخدم سيوسع آفاق الأفكار والتنظيمات الخاصة بالنتائج الوثيقة الاختبار . ونقول مرةً أخرى إنّ امتداد المنهج التجريبى وانتقاله ممكنٌ بوجه عام ، وهو من قبيل الفرض لا الحقيقة المقررة . ولكنه كأى فرض آخر يجب أن يُجَرَّب فى العمل ، ومستقبل تاريخ البشرية متوقف على هذه المحاولة .

الفصل الثامن

تطبيع الذكاء (١)

يعرف كل طالب للفلسفة ذلك العدد من المداخل التى طرقت نظرية المعرفة أبوابها . وهناك أربعة أنواع من الموضوعات يتنافس أصحابها على الدعوى بأنها موضوعات المعرفة الصادقة وينبغى إما أن نتنازل عن بعضها أو أن نوفق بينها ؛ ففى الطرف الأقصى نجد معطيات الحس المباشرة التى يقال إنها هى المعرفة المباشرة وهى من أجل ذلك أوثق الموضوعات فى المعرفة بالوجود : أى المادة الأصلية التى يجب أن تنشأ عنها المعرفة بالطبيعة . وفى الطرف الآخر نجد الأمور الرياضية والمنطقية . وفيما بين ذلك تقع موضوعات العلم الطبيعى التى هى ثمرة صنعة محكمة للبحث التأملى . ثم نجد بعد ذلك موضوعات الخبرة اليومية ، الأشياء المحسوسة فى العالم الذى نعيش فيه ، والتى تكوّن من وجهة نظر أمورنا العملية ، ولذاتنا وآلامنا ، العالم الذى نعيش فيه . وهذه فى نظر الفطرة السليمة أهم جميع موضوعات المعرفة إن لم تكن أكثرها حقاً . وقد زاد اهتمام الفلسفة الحديثة بالمشاكل التى تنشأ عن هذه الأمور الأربعة من الموضوعات من جهة اختصاصها بميدان المعرفة . ويبدو أن مزاعم كل منها فى المحل الأول من بعض الاعتبارات .

ومع ذلك فالمشكلة أبعد من أن تكون مشكلة فنية بحتة . فقد أشرنا فى

---

(١) Naturalisation of the intelligence تطبيع أى يجعل الشىء طبيعيا ، مثل تعقيل يجعله عقليا . واصطلاح intelligence فى فلسفة ديوى يفيد العقل البصير ، لا الذكاء بالمعنى النفسانى [المترجم] .

مناسبات سابقة إلى أن دعوى الأشياء الطبيعية ، تلك الأشياء التى تنتهى عندها العلوم الطبيعية ، أنها تكوّن الطبيعة الحقة للعالم ، هذه الدعوى تضع أمور القيم التى تتعلق بها عواطفنا واختياراتنا فى مركز بغيض ؛ فالرياضى كثيرا مايشك فى دعاوى الطبيعيات أن تكون علماً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وقد يتنازع عالم النفس مع كليهما ، كما أن أنصار البحث الطبيعى يشكون فى دعاوى المشتغلين بالأمور الإنسانية كالمؤرخين والباحثين فى الحياة الاجتماعية . أما علماء البيولوجيا الذين يقفون فى مركز وسط ويكونون حلقة اتصال ، فالغالب أننا نستبعد عنهم صفة العلماء إذا اصطنعوا مبادىء ومقولات تختلف عن تلك الموجودة فى العلم الطبيعى المضبوط . والنتيجة العملية لهذا كله هو ظهور عقيدة تذهب إلى أنّ العلم إنما يوجد فى الأمور الشديدة البُعْد عن أى شأن إنسانى هام ؛ ولذلك ينبغى كلما بحثنا فى المسائل والأمور الاجتماعية والأخلاقيــة ، إمّا أن نودع الأمل فى هداية المعرفة الحقيقية ، وإما أن نستعير سلطة علمية على حساب الأمور الإنسانية .

لن يدهش الذين تتبعوا المناقشات السالفة من أن جميع المنافسات وما يرتبط بها من مشا كل من وجهة نظر المعرفة التجريبية نابعةٌ من أصل واحد ، فهى تنشأ من الزعم بأنّ موضوع المعرفة الصادق الصحيح هو ما كان له وجود سابق على عمليات المعرفة ومستقل عنها . إنها تنشأ من المذهب القائل بأن المعرفة قبضٌ على الحقيقة أو استيلاء عليها بغير أن نعمل شيئا لتعديل حالتها السابقة ـ وهـــذا المذهب هو أصل الفصل بين المعرفة والنشاط العملى . فلو تبيّن لنا أن المعرفة ليست فعلا لمتفرج من خارج بل لمشارك من داخل المنظر الطبيعى والاجتماعى ، لترتب على ذلك أنّ المعرفة تقوم فى نتائج العمل المُوَجَّه . ولو اصطنعنا هـــذه الوجهة من النظر حتى على سبيل الفرض لاختفت أنواع الحيرة والصعوبة التى تكلمنا عنها . إذ على هـــذا الأساس

توجد موضوعات معروفة بمقدار مايوجد من عمليات بحث موجهة توجيها حسنا وتثمر العواقب المقصودة .

ستفضى نتيجة عملية مّا إلى موضوع معرفة يبلغ من الحسن والصدق مبلغ أى موضوع ناشىء عن عملية أخرى بشرط أن تكون حسنة بإطلاق ، أى بشرط تحقيقها الشروط التى تقود البحث . ذلك أن النتائج لو كانت موضوع المعرفة لترتب على ذلك أن نموذج الحقيقة السابقة لن يكون نموذجا يجب أن تتطابق معه نتائج البحث . بل قد نذهب إلى حد القول بوجود عدد من أنواع المعرفة الصحيحة بمقدار مايوجد من نتائج استخدمت فيها عمليات متميزة لحل المشاكل التى أثارتها مواقف جربناها سابقا . لأن العمليات التى تبحث فى مشاكل مختلفة لاتتكرر بالضبط أبداً ، ولا تحدد بالضبط نفس النتائج . ومع ذلك فمن جهة النظرية المنطقية تنقسم العمليات إلى أنواع أو ضروب معينة . والذى يهمنا أهمية مباشرة هو أثر المبدإ الذى نقول به فى صحة هذه الأنواع .

ونحن إنما نكرر ماسبق ذكره حين نقرر أنّ أى مشكلة لا يمكن أنْ تحل دون تحديد المعطيات التى تعرفها وتضعها مكانها وتقدم المفاتيح أو الأدلة التى تهدى إلى الحل . وبذلك حين نطمئن إلى الاعتماد على معطيات الحس فإننا نعرف معرفة صادقة . هذا إلى أنّ التقدم المنظم للبحث فى المشاكل الطبيعية يتطلب منا أن نحدد تلك الخواص القياسية التى عليها تقوم علاقات التغير مما يجعل التنبؤ بالمستقبل ممكنا ، وهذه هى التى تكوّن موضوعات العلم الطبيعى التى تعرف معرفة صادقة إذا كانت عملياتنا مناسبة . فنحن نطوّر العمليات بالرموز التى تربط العمليات الممكنة بعضها ببعض ، فتخرج عن ذلك الموضوعات « الصورية » للرياضة والمنطق ، التى تعرف معرفة صادقة كما تعرف نتائج العمليات المناسبة . وأخيراً حين تستخدم هذه العمليات

أو بعض مركبات منها لحل المشاكل التى تنشأ من الأمور العادية المدركة حسيا والأشياء التى نتمتع بها ، فإنّ هـذه الأمور من جهة أنها نتائج لهـذه العمليات فهى نفسها معروفة معرفة صادقة . فنحن نعرف كلما عرفنا ، أى كلما أفضى بنا البحث إلى نتائج تحل المشكلة من جذورها . وهذا التسليم هو آخر المطاف ـ بشرط أن نصوغ نظريتنا فى المعرفة بحيث تتفق مع نموذج المناهج العلمية .

ومع ذلك ليست النتائج مسلمةً ، ومما لا ريب فيـه أنها ليست تافهة . وكلما كانت الشروط التى تتعلق بها العمليات أعقد كانت نتائجها أكمل وأغنى ، ومن أجل ذلك كانت المعرفة الحاصلة أعظم أهمية ولو أنها ليست أكثرها صدقا . وتقوم مزية المعرفة الطبيعية على أنها تتعلق بشروط أقل ، مداها أضيق وأكثر انعزالا ، و بعمليات أدق وأكثر فنية . وليس ثمة فرق من جهة المبدإ بين معرفتها و بين معرفة أعقد الأمور الإنسانية ، ولـكنّ هناك فرقًا عمليا لاشك فيه . فأنْ يكون الموضوع معرفة طبيعية من نوع معين هو نفس الشىء أن يـكون موضوع عمليات تميز بالتحديد علاقات أساسية للعالم المجرب عن غيرها وتبحثها فى هـذه الصفة المتميزة . و بذلك يكون الـكسب عظيما ؛ ولـكن الموضوعات التى تُعرَف على هـذا النحو لا تزعم أنها نهائية . وحين تُستعمل كعوامل للبحث فى ظواهر الحيـاة والمجتمع تصبح أداتية ، وتقف عن أن تـكون مطلقة ، وتصبح جزءاً من منهج لفهم ظواهر أعقد .

ومن هذا الوجه يـكون لموضوعات عالمنا المحسوس منزلة مزدوجة (ونعنى بعالمنا المحسوس ذلك العالم الذى نعيش فيـه بما فيـه من أنواع حب و بغض ، وهزائم وانتصارات ، ومُؤثَرات نختارها ، وجهاد ومتع) . فحين تسبق هـذه الموضوعات

عمليات البحث الكفء الموجَّه ، لاتكون موضوعات معرفة ، بل تجرب كما يتفق أن تحصل . فهى بذلك مشاكل معروضة للبحث ، مشاكل ذات ميدان منوع . غير أنَّ طبيعتها تكون بحيث إن أضيق الأشياء مدى ، وهى الطبيعية البحتة ، هى أول مانبحث فيه بنجاح . ولكن بمقدار ماتنتقل الأمور الاجتماعية والأخلاقية الأكثر كمالا وتعقيدا (والتى تنطوى بالطبع فى داخلها على الشروط والعلاقات الطبيعية والبيولوجية) فتصبح نتائج لعمليات تيسِّرها صور المعرفة المحدودة ، تصبح هى كذلك موضوعات معرفة ، ولو أنها ليست أكثر حقاً إلا أنها موضوعات أغنى وأهم من أى نوع آخر من أنواع المعرفة .

إن النتائج الخاصة للعلم تلتمس سبيلها على الدوام إلى الوراء فى البيئة الطبيعية والاجتماعية للحياة اليومية وتعديل تلك البيئة . وهذا الواقع لايجعل بذاته موضوعات تلك البيئة موضوعات معروفة ؛ وأبرز مثال لذلك أثر العلم الطبيعى فى العامل فى مصنع ، فقد يصبح مجرد قطعة متصلة بماكينة عدداً من الساعات فى اليوم . لقد كان للعلم الطبيعى أثره فى تغيير الظروف الاجتماعية ، ولكن لم يكن ثمة زيادة هامة فى الفهم البصير مناظرة له . لقد حدث تطبيق المعرفة الطبيعية بطريقة فنية من أجل نتائج محدودة . ولكن حين تكون العمليات المستخدمة فى العلم الطبيعى بحيث تبدل بوضوح القيم الإنسانية لصالح شأن من شئون الإنسان ، فأولئك الذين يشاركون فى هذه النتائج تكون لهم بأمور الحس العادية معرفةٌ ونفعٌ واستمتاع أكثر أصالة وأعمق وأكمل مما يكون للعالم الطبيعى فى معمله . ولو أنَّا عرَّفنا العلم لا بالطريقة الفنية المألوفة بل بأنه معرفة تحصل حين تستخدم مناهج تبحث بكفاية فى مشاكل تعرض نفسها علينا ، فسيدعى المعرفةَ العلمية العالمُ الطبيعى ، والمهندسُ ، والفنان ، والصانع .

وهذا الذى قررناه يعارض المأثور من التراث الفلسفى ، وذلك لسبب واحد هو أن رأينا يعتمد على الفكرة القائلة بأن موضوعات المعرفة توجد كنتائج لعمليات موجهة ، لا بسبب تطابق الفكر أو الملاحظة مع شىء سابق . وسنطلق على هذه العمليات الموجهة اسم « الذكاء intelligence » لأسباب أرجو أن تتضح فيما بعد . ونحن حين نستعمل هذا الاصطلاح نستطيع القول بأن قيمة أى شىء يزعم أنه موضوع معرفة ، تقوم على الذكاء المستخدم فى بلوغه . وينبغى أن يمثل فى بالنا أن الذكاء عمليات نؤديها بالفعل لتعديل الظروف ، ويدخل فى ذلك كل توجيه نحصل عليه من الأفكار مباشرة أو رمزيًا على سواء .

وقد يبدو هذا القول غريبا ، ولكنه ليس إلا طريقة للقول بأن قيمة أى نتيجة عرفانية تعتمد على « المنهج » الذى به نصل إليها ، فيكون تكميل المنهج وتكميل الذكاء هما أعظم الأمور قيمة . ولو حكمنا على عمل أى باحث علمى بأعماله لا بأقواله التى يتحدث بها عن عمله (عندما يكون الأشبه أن يتحدث بعبارات المفاهيم التقليدية التى أصبحت جارية) فلن نجد صعوبة فيما أظن فى قبول الفكرة التى بها يذهب إلى أنه يحدد دعوى معرفته لأى شىء يعرض عليه على أساس المنهج الذى به يصل إلى ذلك . ومضمون هذا المذهب بسيطٌ ، ومع ذلك يصبح معقداً حين نقابل بينه و بين المذاهب التى سيطرت على الفكر ، تلك المذاهب التى تعتمد على الفكرة القائلة بأن الحقيقة فى « الموجود » المستقلة عن عمليات البحث هى معيار ومقياس أى شىء نزعم معرفته . و إذا حكمنا على هذه الفكرة التى بسطناها الآن من خلال هذا المجال رأينا أنها تكاد تتطلب تبديلا ثوريا فى كثير من معتقداتنا العزيزة علينا ؛ لأن الفرق الأساسى يقع بين عقلٍ يمتلك ناصية الموضوعات من خارج عالم الأشياء ، طبيعية كانت أم اجتماعية ، و بين عقلٍ يشارك و يتفاعل مع الأشياء الأخرى

ويعرفها بشرط أن يكون التفاعل منظما بطريقة محدودة .

لقد اعتمدنا فى مناقشتنا حتى الآن على النموذج العام للمعرفة التجريبية . وقلنا إننا حين نصوغ نظريتنا فى المعرفة والمعروف طبقا لهذا النموذج ترتبت على ذلك نتيجة لامناص منها ، نؤيدها شاكرين لأهميتها بإحدى النتائج المحدودة التى انتهى إليها العلم الطبيعى . ذلك أنَّ هذه النتيجة الوحيدة حاسمة جدا فى طبيعتها ، وهى معروفة فنيا باسم مبدأ هيزنبرج عن اللاتحديد . والفلسفة الأساسية لنظام نيوتن عن العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بما يسمى مبدأ القوانين الاقترانية canonic conjugates . والمبدأ الأساسى فى فلسفة الطبيعة الميكانية أنه من الممكن أن نحدد بالضبط (من جهة المبدأ إن لم يكن من جهة المزاولة الفعلية) كلا من موضع وسرعة أى جسم ، ومعرفتنا بذلك عن كل جزىء يدخل فى أى تغيير يحدث كحركة ييسر لنا الحساب الرياضى أى المضبوط لما سيحدث . وعندئذ يفترض أن القوانين أو المعادلات الطبيعية التى تعبر عن العلاقات بين الجزئيات والأجسام تحت شروط مختلفة ، هى الإطار « الحاكم » للطبيعة والذى تتطابق معه جميع الظواهر الجزئية . فإذا عرفنا الحجم والعزم فى حالة خاصة استطعنا التنبؤ بمعونة القوانين الثابتة بالطريق التالى للحوادث .

وزعمت الفلسفة المذكورة أنَّ هذه الأوضاع والسرعات موجودة هناك فى الطبيعة مستقلةً عن معرفتنا وعن تجاربنا وملاحظاتنا ، وأننا نظفر بمعرفة علمية عنها بمقدار ما نتثبت منها بالضبط . والمستقبل والماضى يتعلقان بنفس النظام الثابت المحدود تماماً . والملاحظات حين نُسَيِّرها فى طريق صحيح إنما تسجل هذه الحالة الثابتة من التغيرات طبقا لقوانين عن الأشياء خواصها الجوهرية ثابتة . والأوضاع وما يلزم عنها يعبرعنها قول لابلاس المشهور أنه لو عرفنا (بصيغةميكانية) حالة الكون فى أى لحظة

لاستطعنا التنبؤ بجميع مستقبله ـ أو استطعنا استنتاجه . هـذه الفلسفة هى التى قلبها مبدأ هيزنبرج رأساً على عقب ، وهذا مايلزم عن تسمية المبدإ باللاتحديد .

حقا هاجم النقاد نظام نيوتن على أساس مافيه من أخطاء منطقية . فهذا النظام يسلم أولا أن الوضع والسرعة لأى جزىء يمكن تحديدهما فى عزلة عن سائر غيرها . ثم يسلم بعـد ذلك بوجود تفاعل كامل مستمر بين هـذه الجزئيات . ومن الناحية المنطقية تنسخ هاتان المسلمتان إحداهما الأخرى . ولـكن مادامت المبادئ المستخدمة قد أفضت إلى نتائج مُرْضِية ، فقـد ضُرِب عن هـذا الاعتراض صفحا أو تجوهل أمره . ومبـدأ هيزنبرج يرغم على الاعتراف بأن التفاعل يحول دون قياس مضبوط لسرعة « أى » جسم ووضعه ، إذ تتركز البرهنة حول الدور الذى يلعبه تفاعل المُلاَحِظ فى تحديد مايحدث بالفعل .

والمعطيات العلمية والاستدلالات الرياضية التى أفضت به إلى هـذه النتيجة معطيات واستدلالات فنية ، ولـكنها من حسن الحظ لاتعنينا ههنا . ومنطق المسألة ليس معقدا ، فقد بيّن أننا إذا حـددنا السرعة قياسيا ، فسيكون هناك مجال من اللاتحديد فى تعيين الوضع ، والعكس بالعـكس . فحين يُحَدَّد أحدهما لايحـدد الآخر إلا داخل نطاق معين من الرجحان . وعنصر اللاتحديد ليس مرتبطا بعيب فى منهج الملاحظة ، ولـكنه عنصر أصيل . والجزىء الملاحظ ليس له وضع ثابت أو سرعة ثابتة ، لأنه يتغير على طول الزمن بسبب التفاعل . و بوجه خاص فى هـذه الحالة التفاعل مع فعل الملاحظة وعلى وجه الدقة مع الشروط التى تـكون الملاحظة فيها ممكنة ، إذ ليست حالة الملاحظة « الذهنية » هى التى تجعل هذا الفرق . وحيث إنه إما أن يتحدد الوضع أو السرعة بحسب الاختيار مغفلين عنصر اللاتحديد فى الجانب الآخر فيتبين أن كليهما ذهنى فى طبيعته ، أى إنهما ينتميان لجهازنا الفـكرى

للبحث فى الوجود السابق لا لخواص ثابتة لذلك الوجود . إنَّ عزل جُزَىء للقياس هو أساساً حيلة لتنظيم تجربة إدراكية تالية .

ويرتبط فَنِّيًا مبدأ هيزنبرج بتحديدات حديثة تختص بملاحظة ظواهر الضوء . والمبدأ ـ بمقدار مايخص شروط الملاحظة ـ بسيط . ويجب علينا جميعا فيما أظن الاعتراف بأننا حين ندرك شيئا باللمس فإن الملامسة تدخل تعديلا طفيفا فى الشىء الملموس . ومع أننا حين نتصل بأجسام كبيرة يكون هذا التعديل مما لايؤبه له ، إلا أنه يكون عظيما إذا لمسنا جسما دقيقا ومتحركا بسرعة كبيرة . وقد يظن أننا نستطيع حساب التحول الحاصل ، و بإجراء مافيه من تفاوت نحدد بالضبط وضع وعزم الشىء الملموس . غير أن هذه النتيجة نظرية ، ولا بد من تأييدها بملاحظة أخرى . وأثر الملاحظة الأخيرة لايمكن استبعاده . ويرجع الإخفاق فى تعميم هذه النتيجة ـ فيما نفترض ـ إلى حقيقتين : الأولى أنه إلى عهد قريب كان علم الطبيعة يبحث أساساً فى أجسام كبيرة الحجم نسبيا وقليلة السرعة نسبيا ، ثم طُبقت التجارب على هذه الأجسام على الجزئيات الدقيقة المتحركة بأى سرعة ، واعتبرت كأنها نقط رياضية محدودة بآنات ثابتة لامتغيرة من الزمان . والثانية أن الرؤية لاتتطلب تفاعلا مع المرئى كما يتضح من الحال فى الملموس .

ولكن الموقف تغير حين بُحِث أمر الأجسام الدقيقة المتحركة بسرعة عالية . وكذلك أصبح من الواضح أنه لايمكن ملاحظة أو قياس مجال متصل من الضوء أو حتى شعاع متدفق منه ؛ فالضوء إنما تمكن ملاحظته كشىء فردى ، كنقطة ، أو حبة أو قذيفة . ووجود مثل هذه القذيفة من الضوء على الأقل مطلوب لكى يجعل الكهيرب مثلا مرئيا ، و ينقل أثرُها إلى حد مَّا الشىء الملحوظ . هذا الانتقال أو الدفعة من حيث دخوله فى الملاحظة لايمكن قياسه بها . وفى ذلك يقول

بريدجمان : « قد ينظر قط إلى ملك ، ولكن لابد من مرور قذيفة من الضوء على الأقل إذا كان ثمة ضوء ، ولا يمكن أن يُلحَظ الملك بغير تأثير هذا المقدار الأدنى من الدفعة الميكانية التى تناظر القذيفة الواحدة »[1] .

قد لا تبدو الأهمية الكاملة لهذا الكشف فى نظر الرجل العادى لأول وهلة عظيمة . و بالنسبة لموضوع الفكر العلمى فهذا إنما يدعو إلى تغيير طفيف فى الصيغة لا يؤ به له فيما يختص بالأجسام الدقيقة جدا . ومع ذلك فالتغير بالنسبة لأساس فلسفة ومنطق العلم عظيم جدا . أما بالنسبة لميتافيزيقا النظام النيوتنى فلا أقل من أن يكون ثوريا . فما يعرف نتبين أنه نتيجة يلعب فى حصولها فعل الملاحظة دوراً ضروريا . وفعل المعرفة نتبين أنه مشارك فيما يعرف نهائيا . وفضلا عن ذلك فإن ميتافيزيقا الوجود ، كشيء ثابت وقادر تبعا لذلك على الوصف الحرفى المضبوط الرياضى وعلى التنبؤ ، قد انهدم بنيانها . ففعل المعرفة من جهة الفلسفة النظرية حالة لنشاط موجه خاص بدلا من شيء معزول عن العمل .

والبحث عن اليقين عن طريق حصول الذهن حصولا مضبوطا على الحقيقة اللامتغيرة يتحول إلى بحث عن الأمن بوساطة الرقابة الفعالة لطريق الحوادث المتغيرة. وعندئذ يصبح اسم الذكاء فى العمليات ــ وهو اسم آخر للمنهج ــ أعظم شيء جدير بالنجاح .

وهكذا يعرض مبدأ اللاتحديد نفسه كأنه الخطوة الأخيرة فى هدم نظرية المتفرج القديمة عن المعرفة . فهو يبين الاعتراف داخل الإجراء العلمى ذاته بهذه الحقيقة وهى أن المعرفة أحد أنواع التفاعل الذى يجرى داخل العالم . وتدل المعرفة على تحويل

---

(١) مجلة هاربر عدد مارس ١٩٢٩ فى مقالة بعنوان « The New Vision of Science »

التغييرات غير الموجهة إلى تغييرات موجهة نحو نتيجة مقصودة . وليس للفلسفة بعد ذلك إلا اختيار أحد أمرين: إما أن المعرفة تخذل غرضها الخاص بها ، وإما أن يكون غرض المعرفة نتائج العمليات المؤداة بالقصد بشرط تحقيقها الشروط التى من أجلها أجريت . ولو أنا سرنا وراء المفهوم التقليدى الذى يقضى بأن المعروف شيء يوجد ، سابق على فعل المعرفة ومفارق له تماماً ، لكان ماتنبينه من أن فعل الملاحظة الضرورى فى المعرفة الوجودية يُعَدِّل ذلك الشيء السابق دليلا على أن فعل المعرفة يمضى فى طريقه الخاص مفسداً نفس مضمونه . أمّا إذا كانت المعرفة صورةً من العمل يجب أن يحكم عليها كما نحكم على صور العمل الأخرى بثمرته الحادثة ، فان تفرض علينا هذه النتيجة المحزنة . والحل أساساً ينحصر فى الفلسفة أراغبةٌ هى فى النزول عن نظرية العقل وأعضاء معرفته ، تلك النظرية التى نشأت حين كان البحث فى المعرفة فى طور الطفولة .

وإحدى النتائج الهامة للاعتراف بالتعديل الفلسفى المترتب على مبدأ اللاتحديد هى التغير المحدود فى تصورنا للقوانين الطبيعية . فالحالة الفردية الملحوظة تصبح مقياساً للمعرفة . والقوانين أدوات فكرية بها يقوم ذلك الشيء الفردى ويتحدد معناه . ويتطلب هذا التغيير انقلاباً فى النظرية التىسيطرت على الفكر منذ أن ظفر مذهب نيوتن بسلطانه الكامل . إذ طبقا لهذا المذهب يستهدف العلم تقرير القوانين ، والحالات الفردية إنما تعرف حين ترد إلى حالات من القوانين . ذلك أن فلسفة نيوتن كما رأينا من قبل أباحت لنفسها أن تقع فى شباك الميتافيزيقا الإغريقية التى تذهب إلى أن اللامتغير هو الحقيقة الصادقة ، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل فى الوجود .

أما من حيث المضمون ، أو الموضوع ، فقد أحدثت فلسفة نيوتن تغييرا ثوريا .

كان يُظن أن الحقيقة اللامتغيرة تشتمل على صور وأنواع . وطبقا للعلم النيوتنى تشتمل الحقيقة على علاقات ثابتة زمانية ومكانية تقوم على حساب مضبوط للتغييرات بين الجواهر المطلقة الثابتة ، بين كتل الذرات . ثم كان اكتشاف أن الكتلة تتغير مع السرعة بداية النهاية ، إذ ساب ذلك الكشف المعرفة الطبيعية من معاملها الدائم المطلق فرضاً ، ذلك المعامل الذى لا صلة له بالتشكيل أو الحركة ، والذى بصيغته توصف بالضبط جميع أنواع التفاعل . وجميع القوانين عبارة عن تقريرٍ لتلك الأنماط المطلقة الجامدة من الوجود. وإذا كان ثمة ضرب من الاستعارة فى قولهم إنَّ القوانين « تحكم » التغييرات ، وإن التغييرات « تخضع » للقوانين ، فلم يكن ثمة تشبيه فى الفكرة القائلة بأن القوانين تقرر الخواص المطلقة اللامتغيرة للوجود الطبيعى ، وأن جميع الحالات الفردية ، تلك الحالات الملحوظة ، إنما هى أمثلة على الخواص السابقة للعالم الحقيقى المصوغ فى قوانين . ومبدأ اللاتحديد يمضى بالتبديل العلمى إلى نهايته ، ذلك التبديل الذى بدأ فى الكشف المذكور بأن افتراض مُعَامل دائم للكتلة وَهْمٌ؛ وهذه بقية — إذا حكمنا عليها فى عبارات تاريخية — للفكرة القديمة القائلة بأن اللامتغير هو الموضوع الصادق المعرفة .

وبعبارة فنية ، القوانين على الأساس الجديد صيغٌ للتنبؤ برجحان حادثة قابلة للملاحظة . فالقوانين اسم للعلاقات الثابتة ثباتا كافيا بما يسمح بحدوث تنبؤات عن مواقف فردية — لأن كل ظاهرة ملحوظةٍ فرديةٌ — داخل نطاق رجحان معين ، ليس ذلك الرجحان رجحان الخطأ بل رجحان الحدوث الفعلى . والقوانين ذات صفة ذهنية بالطبع ، كما تبين من هذه الحقيقة وهو أن الوضع أو السرعة قد يكون أحدهما ثابتا بالاختيار . والقول بأنها ذهنية لايدل على أنها مجرد « ذهنية » وتحكمية ، بل معنى ذلك أنها علاقات تدرك بالفكر ولا تشاهد بالحس . ومادة التصورات

التي تؤلف القوانين ليست تحكمية لأنها محددة بتفاعل ماهو موجود . ولكن تحديد هـذه التصورات مختلف تماماً عن ذلك التحديد القائم على التطابق مع خواص ثابتة لمواد لامتغيرة . وأى أداة عليها أن تعمل عملا فعالا فى الوجود فيجب أن تُدْخِل فى حسابها ماهو موجود من قلم الحبر إلى القاطرة أو الطائرة . ولـكن قولنا « يُدْخل فى حسابه » أو يلقى باله إلى كذا شىء يختلف تماماً عن المطابقة الحرفية لما هو موجود من قبل فى الوجود ، فهـذا ملاءمة بين الموجود سابقا و بين تحقيق غرض معين .

إن الغرض الأقصى فى المعرفة هو ملاحظة ظاهرة جديدة ، أى شىء يجرب بالفعل بطريق الإدراك الحسى . و بذلك يصبح القانون المفروض أنه ثابت ، والمفروض أنه يحكم الظواهر ، طريقا للتعامل تعاملا فعّالا مع الموجودات المحسوسة ، وضرباً لتنظيم علاقاتنا بها . ولا فرق من حيث المبدأ بين استخدامها فى العلم «البحت» و بين استخدامها فى فن من الفنون . ونستطيع أن نرجع إلى حالة الطبيب التي أشرنا إليها من قبل . فالطبيب وهو يشخص حالة مَرَضية يبحث شيئاً فرديا ، و يعود إلى المدخر عنده من المبادىء العامة فى الفسيولوجيا وغير ذلك مما يكون جاهزا تحت أمره ، والطبيب بغير هـذا المخزون من المادة الذهنية عاجز . ولـكنه لا يحاول أن يرد الحالة إلى مثال دقيق لبعض قوانين الفسيولوجيا والباتولوجيا ، أو أن يضرب صفحاً عن فرديتها المتفردة ؛ بل يستخدم الأحكام العامة معينا له فى توجيه ملاحظته للحالة الخاصة ليكشف عما تـكون « شبيهة » به . فوظيفة هـذه القواعد العامة أن تعمل كأدوات فـكرية أو وسائل .

والاعتراف بأنّ القوانين وسائلُ لحساب رجحان حادثة يعنى أنه لا فرق فى المنطق الأساسى بين النوعين من الحالات . وحقيقة المعرفة الـكاملة النهائية تجرى فى الحالة الفردية لا بالقوانين العامة منعزلةً عن الاستخدام الذى يعطى الحالة الفردية

معناها . وهكذا تسترد نظرية المعرفة التجريبية أو القائمة على الملاحظة مكانتها ، ولو أن ذلك بطريقة مختلفة تماماً عما تتصوره التجريبية التقليدية .

لقد لوحظ من قديم أن تقدم الإنسان يسير فى طريق متعرج . كانت فكرة سلطان عام للقانون قائم على خواص ثابتة بالطبع فى الأشياء ومن شأنها أن تكون قادرة على الصياغة الرياضية المضبوطة فكرةً سامية عظيمة ، حذفت دفعة واحدة القولَ بعالمٍ الكلمةُ الأولى والأخيرة فيه هو الخارق والغامض ، عالمٍ تتدخل فيه على الدوام الخوارق والغوامض ، فأحلت مكان ماهو عرضى متفرد مثال النظام والاطراد ، وبثت فى الناس الإلهام والهداية لطلب المتجانسات والدائمات حيث لا نجرب إلا أموراً غير منتظمة متباينة . وانبسط هذا المثل الأعلى فامتد من عالم الجماد إلى عالم الأحياء ثم إلى الأمور الاجتماعية ، حتى أصبح فيما يقال بحق أعظم بنود الإيمان فى فى عقيدة العلماء . ومن هذه الوجهة من النظر يبدو مبدأ اللاتحديد أشبه بكارثة فكرية . فهذا المبدأ بإرغامه النزول عن مذهب القوانين الثابتة المضبوطة الذى يصف خواص الأشياء الثابتة الموجودة من قبل ، يبدو أنه يتضمن هجر الفكرة القائلة بأن العالم معقول أساساً . فالكون الذى لا تخرج فيه القوانين الثابتة تنبؤات مضبوطة ممكنة يبدو من وجهة النظر القديمة عالماً تسوده الفوضى .

وهذا الشعور طبيعى نفسانيا ، وهو إنماينشأ من سلطان العادات الفكرية علينا . فالمفهوم التقليدى الذى استُبعِد فى الواقع يتلكأ فى الخيال كصورة لما يجب أن يكون العالم عليه ، ولذلك لا نستريح حين نجد الواقع يخالف الصورة الموجودة فى أذهاننا . والواقع من الأمر أن التغير حين نراه عن بُعْدٍ لم يقلب الأحوال إلى ذلك الحد . فجميع الحقائق التى عرفت من قبل لا تزال معروفة ، بل معروفة بدقة أعظم مما كان قبلا . ولم يكن المذهب القديم فى الواقع ثمرة العلم ، بل ثمرة مذهب ميتافيزيقى يقرر

أن الثابت هو الحقيقة حقا ، وثمرة نظرية فى المعرفة ذهبت إلى أن التصورات العقلية، لا المشاهدات ، هى أداة المعرفة . وقد دسّ نيوتن مذهبا عقليا أساسيا على العالم العلمى، وتزايد أثره بسبب أنه أجراه باسم الملاحظة التجريبية .

وفضلا عن ذلك فقد دفع الناسُ ، كل التعميمات التى تتخطى نطاق الممكن، كما تتجاوز التجربة الفعلية ، ثمنَ المثل الأعلى السامى الملهم الخاص بسلطان قانون كلى مضبوط ؛ إنه ثمن تضحية الجزئى فى سبيل الكلى ، والمحسوس من أجل المعقول . وعبارة اسبينوزا الرائعة الجارفة من أن « ترتيب الأفكار وارتباطها هو ترتيب الأشياء وارتباطها » كانت فى الواقع المقياس الجارى لتعقل الطبيعة ، ولو أن تلك العبارة لم تكن فى مثل صراحتها عند اسبينوزا . والكون الذى صفته الجوهرية: الترتيب والترابط الثابتان لا مكان فيه للموجوادت المتفردة والفردية ، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقية . فهو كما يقول وليم جيمس « كون مغلق ». a block universe . أمّا أنه فى تفصيلات مضمونه عالمٌ ميكانيكى تماماً فقد يمكن القول إن ذلك إنما هو مجرد عرَضٍ لحَق بالعالم الذى هو فى الواقع ثابت مغلق .

ولعلنا قد سمعنا جميعا بقصة الطفل الذى أبدى استغرابه لهذه الحقيقة وهى أن الأنهار أو مواطن المياه توجد دائما فى وضع مريح على مقربة من المدن الكبرى .. ولنفرض أن كلاًّ منا قد رسخت فى ذهنه فكرة أن المدن كالأنهار هى ثمرة الطبيعة . ولنفرض أننا حكمنا فجأة بأن المدن من صنع الإنسان ، وأنها موضوعة على قرب مصادر الماء ليحسن تحقيق نشاط الناس فى الصناعة والتجارة ، وتحقيق أغراض الإنسان وحاجاته . ويمكن أن نتخيل كيف يجلب هذا الكشف معه الدهشة لأنه يبدو غير طبيعى . ذلك أن المقياس العادى للأمر الطبيعى مقياس نفسانى يرجع إلى

ما تعودناه . ولكن على مرّ الوقت حين تصبح الفكرة الجديدة مألوفة تصبح كذلك « طبيعية » . فلو أن الناس كانوا قد تصوروا دائما من قبل الرابطة بين المدن والأنهار على أنها طبيعية وثابتة بالطبع بدلا من أن تكون ثمرة صنعة الإنسان ، فمن الأرجح أننا مع الزمن نحس بتحرر عند معرفة أن الأمر كان على العكس . وينتهى الناس إلى استخدام مزية التسهيلات التى تقدمها الشروط الطبيعية استخداماً أكمل . وهذه الشروط تستخدم بطرق جديدة مختلفة حين نتحقق من أن المدن أنشئت على مقربة منها بسبب المنافع التى تقدمها ولأجل تلك المنافع .

والتمثيل الذى ضربناه يبدو لى وثيقا . فمن وجهة نظر المفهومات التقليدية يظهر أن الطبيعة فى الحقيقة « غير » معقولة . ولكن صفة اللامعقولية إنما تنسب بسبب النزاع مع تعريف سابق للمعقولية . فإذا استبعدنا تماماً فكرة أن الطبيعة يجب أن تتطابق مع تعريف معين ، أصبحت الطبيعة فى الحقيقة لا معقولة ولا غير معقولة . فبصرف النظر عن استخدام الطبيعة فى المعرفة ، فهى موجودة فى مجال لا مدخل فيه لأىّ من الصفتين المعقولية واللامعقولية ، كما أن الأنهار فى الحقيقة ليست موضوعة بالقرب من المدن ولا هى معارضة لهذا الوضع . والطبيعة « قابلة » أن نعقلها وأن نفهمها . وهناك عمليات بها تصبح موضوع معرفةٍ تُوَجَّه لخدمة أهداف الإنسان ، بالضبط كما أن الأنهار تقدم الشروط التى قد تستخدم لتحسين أعمال الإنسان وتحقيق حاجاته .

وكما أن التجارة التى تُحْمل فى المجارى الطبيعية للمياه تدل على تفاعل داخل الطبيعة يحقق تغييرات فى شروط طبيعية ـــ مثل بناء الطوّار « الأرصفة » والموانى ، وإنشاء المخازن والمصانع ، وصنع البواخر ، وكذلك فى اختراع أنواع جديدة من التفاعل ـــ

كذلك الحال فى فعل المعرفة والمعرفة . فأعضاء المعرفة ووسائلها وعملياتها توجد داخل الطبيعة لا خارجها ، ومن ثمّ كانت تغييرات لما وُجِد من قبل . أى إن موضوع المعرفة موضوع يُنْشَأ و ينتج بالفعل فى الوجود . لذلك كانت الصدمة التى تلقتها الفكرة التقليدية ، القائلة بأنّ المعرفة كاملةٌ بمقدار ما تحصل بغير تغيير على شىء كامل فى ذاته من قبل ، صدمةً هائلة . ولكنها فى الواقع إنما تجعلنا على بصر بما فعلناه دائما بمقدار نجاحنا بالفعل فى المعرفة : أى إنها تستبعد اللوازم الزائدة الغريبة وتركز الاهتمام فى العوامل الفعّالة بالفعل فى الحصول على المعرفة ، مع حذف النفاية و إخضاع المعرفة لرقابة أعظم . على الجملة إنها تضع الإنسان ، الإنسان المفكر ، داخل الطبيعة .

أما المذهب القائل بأن الطبيعة معقولة فى أساسها فقد كان مذهباً غالى الثمن . فهو الذى أفضى إلى الفكرة القائلة بأن العقل فى الإنسان متفرج خارجىٌ لمعقولات كاملة فى ذاتها من قبل . و بذلك نزع عن العقل فى الإنسان وظيفته الفعّالة المبدعة ، وأضبحت مهمته مجرد النقل ، أن يسترجع رمزيا ، أن يتأمل تركيبا معقولا معينا مع القدرة على إخراج نسخة مطابقة لهذا التركيب فى صيغ رياضية يفضى إلى بهجة عظيمة عند مَنْ لهم هذه القدرة . ولكنه لا يفعل شيئاً ، لا يغير شيئا فى الطبيعة . الواقع أنه يحدد الفكر فى الإنسان ويقصره على الاستعادة بالإدراك لنموذج ثابت كامل فى نفسه . كان المذهب ثمرة الفصل التقليدى بين المعرفة والعمل وعاملا فى استمراره على حد سواء . وقد أنزل الصنع العملى والعمل إلى عالم ثانوى لا معقول نسبيًا .

ويتبيّن أثره الذى شلّ فعلَ الإنسان فى الدور الذى لعبه خلال القرنين الثامن والتاسع عشر من القول بنظرية « القوانين الطبيعية » فى الشئون الإنسانية والأمور

الاجتماعية . وكان من المفروض أن تكون هذه القوانين الطبيعية ثابتة في الحقيقة ، فكان الكشف عنها مساويا لظهور علم الظواهر والعلاقات الاجتماعية . فإذا تم كشفها لم يبق للمرء إلا أن يطابق بين نفسه و بينها . وعليها أن تحكم سلوكه كما تحكم القوانين الطبيعيةُ الظواهرَ الطبيعية ، وكانت المعيارَ الوحيد فى السلوك فى الأمور الاقتصادية ؛ وقوانين الاقتصاد هى القوانين الطبيعية لكل فعل سياسى. أماالقوانين الأخرى المزعومة فهى صناعية ، أخرجتها يد الإنسان فى مقابل تنظيمات الطبيعة ذاتها المعيارية .

وكانت حرية التجارة هى النتيجة المنطقية ، لأن المجتمع المنظم إذا حاول تنظيم طريق الشئون الاقتصادية ، وأن يخضعها لخدمة أهداف إنسانية متصورة كان ذلك تدخلا ضارًّا .

هـذا المذهب كان بلاريب ثمرة ذلك المفهوم عن القوانين الكلية التى ينبغى للظواهر مراعاتها ، والذى كان ميراثا لفلسفة نيوتن . فإذا كان الإنسان فى المعرفة مشاركا فى المسرح الطبيعى ، وعاملا على توليد الأشياء المعروفة ، فلاغرابة أن يكون الإنسان مشاركا كعامل فى الأمور الاجتماعية ولايكون ذلك حاجزا يحول دون معرفتها . على العكس من ذلك منهج المشاركة الموجهة شرط ضرورى للحصول على أى فهمٍ صحيح . وليس تدخل الإنسان لتحقيق أهدافٍ تدخلا بل سبيلا إلى المعرفة .

هناك إذن أكثر من تحول لفظى إذا قلنا إن النمو العلمى الجديد يستبدل الذكاء بالعقل . ونحن حين نقول ذلك يكون « للعقل » معناه الاصطلاحى الموضوع له فى الفلسفة التقليدية ، « العقل nous » عند الإغريق ، « والعقل intellectus » عند المدرسيين . والعقل بهـذا المعنى يدل فى آن واحد على ترتيب ثابت باطن

للطبيعة ذى صفة أعلى من التجربة ، وعلى عضو الذهن الذى به نحصل على هـذا الترتيب الـكلى . على كلا الحالين العقل هو بالنسبة للأمور المتغيرة المعيار النهائى الثابت ، القانون الذى تخضع له الظواهر الطبيعية ، والمعيار الذى يجب على الأعمال الإنسانية أن تخضع له . ذلك أن مميزات « العقل » reason بمعناه التقليدى هى الضرورة ، والـكلية ، والسمو على التغير ، والسلطان على الحادث ، وفهم المتغـــير . .

أما الذكاء intelligence فرتبط « بالحـكم » ، أى بانتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ماتتخذه أهدافاً لأنفسنا . وليس الإنسان ذكيا بسبب حصوله على العقل الذى يدرك الحقائق الأولى البينة بذاتها عن المبادئ الثابتة لـكى يستنبط منها الجزئيات المحـكومة بها ، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات فى موقف ، وسلوكه طبقا لمـا قدره . وبوجه عام الذكاء عملى والعقل نظرى . وحيثما يعمل الذكاء يحـكم على الأشياء من جهة دلالتها على غيرها من الأشياء . فإذا كانت المعرفة العلمية تمـكننا من زيادة ضبط تقدير قيمة الأشياء كدلائل ، فقد نستطيع أن نتنازل عن خسارة يقين نظرى فى سبيل كسب حكم عملى . لأننا إذا استطعنا الحـكم على الحوادث كدلائل على غيرها من الحوادث ، فيمكننا أن نمهد فى جميع الأحوال لمجىء ماتتوقعه . فى بعض الأحوال نستطيع التنبؤ بحادثة . وإذا كنا نؤثر وقوع حادثة على غيرها فيمـكن بالقصد أن ننشىء تلك التغييرات التى تخبرنا معرفتنا أنها مرتبطة بمـــا نسعى لوقوعه .

إن مافقدناه من الإمكان النظرى للمعرفة المضبوطة والتنبؤ المضبوط أكثر مما عوضناه من إمكان توجيه التغير فى المعرفة الحاصلة داخل الطبيعة . وهـذه النتيجة تثبّت قدم الذكاء وتهيىء له وظيفة داخل الطبيعة لم تـكن « للعقل » يوماً من

الأيام . لأن مايعمل خارج الطبيعة وليس إلا مجرد متفرج عليها هو بمقتضى تعريفه غير مشارك فى تغييراتها . وهو من أجل ذلك محجوب عن المساهمة فى توجيهها . قد يتبع الفعلُ العقلَ ، ولكنه فعلٌ ليس إلا تعلقا خارجيا بالمعرفة لاعاملاً باطناً فيها . وهو من حيث إنه إضافة ميكانيكية فهو أدنى من المعرفة . وفضلا عن ذلك فلا بد من أن ينشأ آليا من المعرفة أو يكون ثمة فعل متوسط من « الإرادة » لإحداثها . على أى حالٍ فالعقل بسبب أنه خارج لايضيف شيئا للذكاء أو المعرفة ، ولا يستطيع إلا أن يزيد فى التبصر الشخصى لمعالجة الشروط معالجة حكيمة .

حقا قد نشتغل فى أثناء المعرفة بالتجريب ، ولكن طبقا للمنطق القديم لم يكن أثر ذلك أن يعيد تنظيم الشروط السابقة، بل لنحصل فقط على تغييرٍ فى اتجاهنا الذهنى أو الشخصى . فلم يكن لذلك الفعل من دخل فى تكوين الموضوع المعروف إلا كأثر مَنْ يسافر إلى أثينا ليرى أثر البارثينون فى فن المعمار . فهذه الرحلة تغير من اتجاهنا الشخصى ومن وضعنا حتى نحسن رؤية ماهناك طول الوقت . وهذا تسليم عملى بضعف قوانا الإدراكية . ويتعلق الأمر كله بالحط التقليدى من النشاط العملى لحساب الطبقة الفكرية . كما أنه يحكم على الذكاء بمرتبة من العجز ؛ وأنّ مباشرة الذكاء متعة تستخدم فى الفراغ . أما المذهب القائل بقيمته العظمى فهو إلى حد كبير تعويض عن العجز الذى ألصق به فى مقابل قوة الأعمال التنفيذية .

وإذا تحققنا من أن الملاحظة الضرورية للمعرفة داخلةٌ فى الشىء الطبيعى المعروف ، أُلغِىَ ذلك الفصل بين المعرفة والعمل . وهذا يجعل وجود نظرية ترتبط فيها المعرفة بالعمل ارتباطا وثيقا أمراً ممكنا ، بل أمراً لازماً . ومن أجل ذلك تروض الدربة على الذكاء داخل الطبيعة ، كما ذكرنا من قبل . وهذا جزء ضرورى

لاستمرار تفاعلات الطبيعة ؛ إذ تتجه التفاعلات أى وجهة ، وتُحْدِث التغييرات التى إذا انفصلت عن الذكاء لم تكن مُوَجَّهة ، بل تكون أسباباً لا نتائج ، لأن النتائج تستلزم وسائل تُسْتخدم عن روية وتدبير . وعند ما يتدخل تفاعلٌ لتوجيه طريق التغير يكتسب مسرح التفاعل الطبيعى صفةً جديدة وعمقا جديدا . هذا الضرب المضاف من التفاعل هو الذكاء . لأن فعل الذكاء عند الإنسان ليس شيئا مجلوبا يُفْرض على الطبيعة من خارج ، لكنها الطبيعة تحقق إمكانياتها الذاتية فيها لصالح طريقٍ من الحوادث أكمل وأغنى . فالذكاء داخل الطبيعة يعنى التحرير والتوسع ، كما أن العقل خارج الطبيعة يعنى التثبيت والتقييد .

ولا يعنى التغير أن الطبيعة قد فقدت قبولها للتعقل ، بل يعنى أننا فى وضع نتحقق منه بأن اصطلاح « قبول التعقل intelligible » يجب أن يفهم على حرفيته . فهو يعبر عما هو بالقوة لا ماهو بالفعل . وفى إمكان الطبيعة أن تُفْهَم ، غير أن هذا الإمكان لا يتحقق بعقلٍ يفكر فيها من خارج ، بل بعمليات تجرى من داخل ، وهى عمليات تمنحها علاقات جديدة تتلخص فى إنتاج شىء جزئى جديد . وللطبيعة ترتيب يقبل التعقل نحصل عليه بمقدار ما نحقق ما فيها من إمكانيات بوساطة عملياتنا الخارجية . والتغير من معقولية rationality باطنة بالمعنى التقليدى إلى قابلية للتعقل intelligibility تحققها أعمال الإنسان ، يفرض مسئوليةً على البشر . وإخلاصنا الذى نُبْديه المثل الأعلى عن الذكاء ، يحدد المدى الذى يكون فيه الترتيب الفعلى للطبيعة فطريا فى الذهن .

تتصل هذه النتائج مباشرة بالسؤال الذى أثرناه فى ابتداء هذا الفصل . فعند ما تُعَرَّف المعرفة ، من وجهة نظر حقيقية يجب على نتائج الفكر أن تتطابق معها ، كصورة فوتوغرافية ينبغى أن تحاكى أصلها بأمانة ، ستظهر دائما منازعات حول هذا الموضوع

أو ذاك ، وهل يمكن أن يبحث علميا . ولكن إذا كان مقياس المعرفة هو صفة الذكاء المتجلية فى بحث المشاكل التى يعرضها أى موضوع نجر به ، اتخذت النتيجة مظاهر مختلفة ؛ فالسؤال المعروض دائما للحل هو إمكان تنمية منهج مناسب لحل المشاكل . ونتائج المعرفة الطبيعية تقيم بالفعل معياراً للمعرفة ، وهذا صحيح بسبب إقامة النتائج للمنهج الموافق ، لا بسبب أى ادعاء لبلوغ الحقيقة من جانب الموضوع الطبيعى . فجميع مادة التجربة حقيقيةٌ على سواء ، أى إنها وجودية ، ولكل منها الحق فى أن يُبْحث بصيغة خصائصه الذاتية له و بصيغة مشاكله الخاصة به . و بعبارة فلسفية كل طراز من المادة الموضوعة له مقولاته المميزة له ، طبقا للسؤال الذى تثيره والعمليات اللازمة للجواب عنه .

والفرق بين الأنواع المختلفة من المعرفة يرجع بنا إلى فرقٍ فى كمال الشروط ومداها الداخلة فى الموضوع الذى نبحثه . وحين ينظر أحدنا إلى النجاح الذى أحرزه علم الفلك فى فهم الظواهر الحاصلة على مسافات شاسعة ، فلا غرابة أن يذهله الإعجاب . ولكن علينا كذلك أن نتأمل مقدار ما حذف من البحث ومن النتيجة. فمعرفتنا بالشئون الإنسانية على وجه هذه الأرض غير دقيقة وغير منظمة بالإضافة إلى بعض الأمور التى نعرفها عن أجسام تبعد عنا مئات المرات من السنين الضوئية . ومع ذلك هناك آلاف من الأمور عن هذه الأجسام لا يزعم علم الفلك البحث فيها . والكمال النسبى لنتائجه مرتبط بالتحديد الدقيق للمشاكل التى يبحث فيها . ومثال علم الفلك نموذجٌ للعلم الطبيعى بوجه عام بالإضافة إلى المعرفة بالأمور الإنسانية ، التى تأبى طبيعتها أن تمكننا من الانغماس فى التجريدات التى نؤثرها والتى هى سر نجاح المعرفة الطبيعية. وحين نُدْخل تبسيطا شبيها بذلك على الموضوعات

الاجتماعية والأخلاقية نستبعد العوامل الإنسانية المميزة ، ويترتب على ذلك الارتداد إلى ما هو طبيعى .

ونضرب مثالا لهـذا المبدأ بالفرق الذى نجـده بين النتائج التى نحصل عليها فى المعمل وبين العمليات الصناعية التى تجرى لأغراض تجارية . فقد تتدخل نفس المواد والعلاقات ، ولـكن فى شروط العمل تُعْزَل العناصر وتبحث فى ظل توجيه لا يتيسر فى المصنع حيث يُبطل ذلك العزلُ الشديد الهدفَ من الإنتاج الرخيص على نطاق واسع . ومع ذلك فبحوث الإجراءات العلمية تُبَدِّل فى النهاية الإنتاجَ الصناعى ، إذ تقترح إمكانيات عمليات جديدة ، وتهدى نتائج المعمل إلى طرق استبعاد العمليات المسرفة ، وتبرز الشروط التى يجب اتباعها . والتجريد أو التبسيط الصناعى شرط ضرورى للتحقق من القـدرة على البحث فى الأمور المعقدة التى تـكثر فيها المتغيرات وحيث يفسد العزل الشديد الخصائص الذاتية للموضوع . هـذه العبارة التى قررناها تحمل فى ثناياها التميز الهام الموجود بين الأمور الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية . وهذا التميز هو أحد مناهج العمليات لا أحد أنواع الحقيقة .

بعبارة أخرى إن المقصود بقولنا « طبيعى » تمييزا له عن صفات أخرى ثابتة من قَبْل للموضوع ، هو بالضبط تجريد لمدى محـدود من الشروط والعلاقات عن تركيب معقد . وينطبق نفس هذا المبدأ على الأمور الرياضية . لأن استخدام الرموز الدالة على عمليات ممكنة ييسر درجة أعظم من الضبط والتنظيم الفكرى . وليس ثمة أى استخفاف بالتجريد المذكور ، لأنه ليس سوى مثال على الاقتصاد والـكفاية الداخلين فى كل مزاولة بصيرة . فلتَبْحَثْ أولا فى الأمور التى يمكن أن تعالج بالفعل ، ثم استخدم بعـد ذلك النتائج لحل الأمور الأكثر تعقيدا . وإنمـا يصادفنا الاعتراض

الذى يكون قويا حين تتخذ نتائجُ العملية المجردة منزلةً لاتكون إلا للموقف الكلى الذى استخلصناه منه . وكل تخصص يولِّد ألفة تخلق وهماً . والمادة التى نبحثها بعمليات مجردة متخصصة يصبح لها استقلال وكمال نفسانيان ينقلبان إلى استقلال واكتفاء موضوعيين .

أضف إلى ذلك وجود سبب اجتماعى محدود للتبسيط التجريدى . فالعلاقات بين أفراد الناس تجعل من الضرورى التماس أساس مشترك . ولما كان من طبيعة الأفراد أنهم أفراد ، فهناك قدر كبير متفرد فى خبرة كل واحد منهم ، ولما كان هـذا القدر لايقبل الانتقال فى ذاته وبذاته كان ذلك حاجزا يحول دون الدخول فى علاقات مع الغير . ولتحقيق أغراض الاتصال كان التحليل ضروريا ، وإلا كان العنصر الشخصى عائقا عن الإتفاق والتفاهم . ولوتتبع أحدنا هـذا الخط من الفكر لرأى من الواضح أنه كلما اتسعت فكرة التفاهم المتبادل اتجهت جميع الخصائص الفردية إلى أن تستبعد من موضوع الفكر . فحين نصل إلى أحكام تصح على جميع من يمكن أن يجربوا ويشاهدوا فى جميع الظروف الفردية المتعددة الممكنة ، نبلغ ماهو أبعد مايمكن من أى تجربة محسوسة . وعلى هـذا المعنى يمثل التجريد فى الرياضة والطبيعة المسميات المشتركة بين جميع الأشياء المجربة . فإذا نظرنا إليها فى ذاتها بدت كأنها تمثل « رأسا مقطوعا » ، فإذا صيغت فى عبارات كاملة من الحقيقة من حيث هى كذلك أصبحت أفكاراً ثابتة وهمية . ولكن من الناحية العملية هناك دائما حركة عكسية تصاحبها . وهـذه المكتشفات حين تعم تستخدم فى تنمية معانى التجارب الفردية ، ولتحقيق مزيد من التوجيه لها فى حدود المحتمل .

وبهـذا المعنى كل معرفة تأملية من حيث هى كذلك فهى أداتية . وأمور التجارب اليومية الجارية هى البدء والنهاية . ولكن هـذه الأمور حين تكون

متفصلة عن المعرفة تكون مجزأة ، عرضية ، غير منظمة بالقصد ، زاخرة بألوان الفشل والقيود . أو — باللغة التى استخدمناها قبلا — هى معضلة للفكر ، معوقة له ومتحدية إياه . وحين نتجاهل بعض الوقت كالها المحسوس الكيفى ، ونلجأ إلى تجريدات وتعميات ، نثبت لها علاقات أساسية معينة يعتمد عليها حدوث الأشياء التى نجربها . فنحن نبحث فيها كمجرد حوادث ، أى كتغييرات تحصل فى نظام من العلاقات مع تجاهل كيفياتها المشخصة لها . ولكن هذه الكيفيات لاتزال موجودة هناك ، ولاتزال تجرب ، ولو أنها من حيث هى كذلك لاتكون موضوعات للمعرفة ؛ ولكننا نهبط من الفكر المجرد لنجربها مسلحين بمعان جديدة وقوة متزايدة لتنظيم علاقاتنا بها .

والمعرفة التأملية هى السبيل الوحيد للتنظيم ، وقيمتها كأداة فريدة فى بابها ، ومن أجل ذلك عزل الفلاسفة المشتغلون بهذا الفرع الخلاب من المعرفة التأملية المعرفة عن نتائجها . فقد تجاهلوا سياق أصلها ووظيفتها وجعلوها موازية لكل تجربة صحيحة. وبذلك نشأ المذهب القائل بأن كل تجربة لها قيمة هى بطبعها معرفة ، وأن الأنواع الأخرى من الأشياء التى نجربها يجب أن نختبرها ، لاهنا وهناك حسب الأحوال ، بل بطريقة كلية بأن ترد إلى صيغة الأشياء المعروفة . وهذا الزعم القائل بوجود المعرفة فى كل شىء هو أعظم سفسطة فكرية ، وهو منبع كل ازدراء للتجربة الكيفية الحاصلة كل يوم ، عملية كانت أو جمالية أو أخلاقية . وهو المنبع الأقصى للمذهب الذى يسمى جميع أشياء التجربة — التى لايمكن ردها لخواص موضوعات المعرفة — شخصية وظواهرية .

وقد أنقذنا من هذا الازدراء للأشياء التى نجربها بالحب والرغبة والرجاء والخوف والقصد وغير ذلك من السمات المميزة لفردية الإنسان ، تحقيق موضوعات المعرفة

التأملية المتصفة بالتوجيه الأداتى والتجريد . فهذا الضرب من التجربة حقيقى كأى ضرب آخر . غير أن حقائق حياتنا العاطفية والعملية ـ بعيدةً عن مزاولة الذكاء الذى يولد المعرفة ـ لها معانٍ مجزأة غير متماسكة وتحت رحمة قوى بعيدة عن توجيهنا . فلا محيص من أن نقبلها أو نهرب منها . وتجربة تلك المرحلة من الأشياء التى تتكون بما بينها من علاقات وتفاعل ييسر طريقا جديدا لبحثها ، وبذلك يخلق فى نهاية الأمر نوعاً جديداً من الأمور المجربة ليست أكثر من سابقتها حقا ، بل أعظم أهمية وأقل قهراً وتحطيماً .

فالاعتراف بأنَّ الذكاء منهجٌ يعمل داخل العالم يضع المعرفة الطبيعية فى مكانها بالنسبة لغيرها من أنواع المعرفة ؛ فالمعرفة الطبيعية تبحث فى تلك العلاقات فى أوسع مداها ، وتقدم أساساً وطيدا لصور أخرى من المعرفة أكثر تخصيصا ، لا بمعنى أنَّ هذه الصور الأخيرة يجب أن ترد إلى الأشياء التى تقف عندها المعرفة الطبيعية ، بل بمعنى أنها تمدنا ببدايات فكرية وتلهمنا بعمليات يجب استخدامها . وليس ثمة ضرب من البحث له حق احتكار لقب المعرفة الشريف ؛ فالمهندس ، والفنان ، والمؤرخ ، ورجل الأعمال يُحَصِّلون معرفة بمقدار مايستخدمون من مناهج تمكنهم من حل المشكلات التى تظهر فى الموضوع الذى يهتمون ببحثه . وإذْ كانت الفلسفة المصوغة على منوال البحث التجريبى تلغى كلَّ شكٍ شامل فإنها تستبعد كذلك كل احتكار بغيض لفكرة العلم . وبَعْد فالثمار هى سبل المعرفة .

إن تمييز بعض النتائج باعتبار أنها وحدها هى العلم الصحيح ـ رياضيا كان أم طبيعيا ـ جاء مع التاريخ . فقد نبع ذلك التمييز فى الأصل من رغبة الإنسان فى يقين واطمئنانٍ لم يكن بالغهما عمليا فى غيبة الفنون التى بها يدبر الشروط الطبيعية ويُوجهها . وعندما نشأ البحث الطبيعى الحديث مرّ به وقت عصيب لم يستمع إليه فيه أحد ،

بل لم يكن يُسمح له أن يمضى فى سبيله . فكان الاشتغال به كإجراء غريب مضنون به على غير أهله إغراء تصعب مقاومته عمليا . وفضلا عن ذلك كلما تقدم تطلب إعداداً أكثر تخصصا من الناحية الفنية . وبذلك تآمر الدافع إلى الحماية من الهجوم الاجتماعى مع الدافع إلى تمجيد الدعوة المتخصصة . ونزلت إلى الميدان جميع أوصاف المديح المتوجة هامة « الحقيقة » .

وهكذا أصبح « العلم » بمعنى المعرفة الطبيعية هيكلا مقدسا ، ونشأ حوله جو قداسة ، إن لم يكن جو عبادة . وانعزل « العلم » فى جانبٍ على حدة ، وأصبح من المفروض أن يكون لاختراعاته صلة ممتازة بالحقيقة . الواقع أن الرسام قد يعرف الألوان كما يعرفها العالم الطبيعى ؛ وقد يعرف الشاعر النجوم والمطر والسحب كما يعرفها عالم الظواهر الجوية ؛ وقد يعرف السياسى والمعلم والممثل الطبيعة البشرية كما يعرفها عالم النفس ؛ والفلاح قد يعرف التربة والنبات كمعرفة عالم النبات وعالم المعادن لها ؛ ذلك أن معيار المعرفة يقوم فى الطريقة المستخدمة لتأمين النتائج لا فى تصورات ميتافيزيقية عن طبيعة الحق . وعلى الرغم من ذلك فجميع المفكرين يعتمدون فى نهاية الأمر على الرياضى وعالم الطبيعة لتكميل الأدوات التى يستخدمها كلٌّ منهم فى عمله .

أما أن يكون للمعرفة معانٍ كثيرة فهذا ناشىء من التعريف العملياتى للتصورات . فهناك عدد من المفاهيم للمعرفة بمقدار عدد العمليات المميزة التى بها تحل المواقف المعضلة . وحين نقول إن المعرفة « التأملية » من حيث هى كذلك أداتية ، فلسنا نعنى وجود صورة « أولية » للمعرفة غير التأملية ، تلك التى تدرك مباشرة . الذى نعنيه أننا نظفر ونتمتع مباشرةً بالمعانى التى نبلغها من تجربة الأمور الناشئة عن المعرفة التأملية . ومن العبث البحث فى أيهما أجدر بلقب المعرفة : هل

نتائج المنهج التأملي من حيث هو كذلك ، أو الأمور الحادثة الغنية بالمعنى ، القادرة على توجيه الإدراك والنفع بما هو أصدق . ومما يطابق مااصطلحنا عليه أن نسمى النتائج التأملية للمناهج الصالحة باسم العلم . غير أن العلم بحسب هذا التصور ليس شيئا نهائيا ، بل الشيء النهائي هو تقدير أمور الخبرة المباشرة واستعمالها . وهذه الأمور تصبح معروفة بمقدار ماتكون مكوناتها وصورتها نتيجة العلم . إلا أنها مع ذلك أكثر من مجرد علم ، لأنها أشياء طبيعية نجربها فى علاقاتها ، واستمرارها يتركز فى صور فردية غنية محدودة .

الفصل التاسع

سلطان المنهج

اللايقين فى الأصل أمر عملى ، وهو يدل على انعدام الثقة بمصير التجارب الحاضرة ، وهى تجارب مثقلة بمخاطر المستقبل ، كما أنها بطبيعتها قابلة للاعتراضات . والعمل على التخلص من هذه الاعتراضات لايضمن النجاح ، وهو نفسه عمل محفوف بالمخاطر . والمواقف التى تتصف جوهريا بالإعضال والارتياب إنما ترجع هذه الصفة فيها إلى وضعها النتائج معلقةً ، حتى إذا مضت إلى نهايتها صادفها حظ حسن أو سيء . والإنسان يميل بالطبع أن يفعل الشىء على الفور ، فهو يضجر من التعطيل ويجد لذة فى مباشرة الفعل . وعند ما يفقد الفعل وسائل توجيه الشروط الخارجية يتخذ هيئة أفعالٍ هى نموذج الشعائر والعبادات . والذكاء يعنى أن الفعل المباشر أصبح غير مباشر . حقاً يستمر الفعل ويكون ظاهراً إلا أنه يُوَجَّه فى مسارب من فحص الشروط ، وإلى أعمالٍ تجريبية وإعدادية . وبدلا من الاندفاع نحو « عمل أى شىء » ، يتركز الفعل حول كشف شىء عن العقبات والمصادر ، وحول توجيه ضروبٍ ناقصة من الاستجابات المحدودة . لقد قيل عن التفكير بحق إنه فعل مؤجل ، ولكن ليس كلُّ فعلٍ مؤجلا ، إنما المؤجل فقط ما كان غائيا فكان من أجل ذلك مثمراً لنتائج لارجعة فيها . والفعل المؤجل هو فعل ينقب فى الحاضر .

وأول وأوضح أثر لهذا التغيير فى صفة الفعل أنَّ الموقف المشكوك فيه ، والذى هو موضع نظر ، يصبح مشكلة . فصفة المجازفة التى تسود الموقف فى مجموعه تترجم

إلى موضوع بحث يحدد ماهية الصعوبة ، فيسهل وضع المناهج والوسائل التى تبحثها . ولن يقوى العقل على حل المشكلات دفعة واحدة إلا بعد اكتسابه الخبرة فى الميادين الخاصة من البحث ؛ وحتى عندئذ ، وفى الأحوال الجديدة ، توجد مرحلة تمهيدية يتحسس فيها المرء الموقف الذى يتميز فى جميع نواحيه بالاضطراب بدلا من وجود مشكلة جاهزة للبحث .

لقد وضعت تعاريف كثيرة للعقل والتفكير ، ولست أعرف إلا تعريفا واحداً يضرب من المسألة فى الصميم ، إذ يجيب عن المشكوك فيه من حيث هو كذلك . ولا شىء من غير الحى يستجيب للأشياء « باعتبارها » مفضلة ، بل سلوكها بالنسبة لغيرها من الأشياء يوصف فى صيغة ماهو موجود بالتحديد . فهى فى شروط معينة تستجيب أو لا تستجيب ، واستجاباتها إنما تضع مجموعة جديدة من الشروط تستمر فيها الاستجابات بصرف النظر عن طبيعة نتيجتها . فلا فرق مثلا عند قطعة من الحجر أن تكون نتائج تفاعله مع غيره من الأشياء هذا أو ذاك . فهو يتمتع بمزية عدم المبالاة بكيفية استجاباته ، حتى لو كانت النتيجة سحقه بالذات . ولا حاجة بنا إلى دليل لبيان أن الأمر مختلف مع الكائن الحى . فمعنى الحياة تحقق استمرار أفعال تمهد فيها الأفعال السابقة للشروط التى تحدث فيها الأفعال اللاحقة . طبعا هناك سلسلة من الأسباب والنتائج فيما يحدث للأشياء غير الحية . ولكن هذه السلسلة بالنسبة للكائنات الحية تستمر فى تلاحمها و إلا ترتب على ذلك الموت .

وكلما تعقدت الكائنات الحية فى بِنْيَتها وتعلقت لذلك ببيئة أكثر تعقيدا أصبحت أهميةُ فعل خاص فى إقامة شروط ملائمة لأفعالٍ تالية تدفع عملية الحياة إلى استمرار أكثرَ صعوبةً وضرورة ؛ فقد يحدث أن تتزعزع وَصْلَةٌ فتفضى حركة حاضرة صواباً أو خطأ إلى حياة أو موت . وتصبح شروط البيئة أكثر تكافؤاً :

أى يزداد اللايقين فيما يختص بنوع الفعل الذى تتطلبه تلك الشروط لصالح الحياة. وبذلك يضطر السلوك إلى أن يصبح أعظم تردداً و يقظة ، وأكثر تبصرا و إعدادا. وبمقدار ماتحل الاستجابات محل المشكوك فى أمره من حيث هو كذلك ، تكتسب هذه الاستجابات صفة ذهنية . فإذا كانت بحيث يكون لها ميل مُوَجه لتغيير ماهو مزعزع ومشكل إلى ماهو مطمئن ومحلول ، كانت « فكرية » كما تكون ذهنية . وعندئذ تصبح الأفعال نسبيا أداتية أكثر ، وغائية أو تمامية أقل . وحتى هذه الأفعال النهائية يطاردها معنى مايمكن أن يترتب عليها .

هذا المفهوم لما هو ذهنى يحقق الوحدة بين ضروب مختلفة من الاستجابات العاطفية والإرادية والفكرية . وقد جرت العادة بالقول بعدم وجود فرق أساسى بين هذه الأفعال ، وأنها جميعا وجوه أو مظاهر لفعل ذهنى مشترك . ولست أعرف إلا طريقا واحداً يجعل هذه العبارة صالحة : الطريق الذى به نتبين أنها ضروب متميزة للجواب عن الأمور غير اليقينية . فالمظهر الانفعالى للسلوك المستجيب هو صفته « المباشرة » . ذلك أننا حين نواجه ما هو مزعزع يدل مدّ الانفعال وجزره على اضطراب ميزان الحياة المطمئن . والانفعالات مشروطة بعدم تحديد المواقف الحاضرة بالنسبة لمصدرها . فالخوف والرجاء ، والسرور والحزن ، والرغبة والنفور باعتبارها اضطرابات هى صفات لاستجابة موزعة ، لأنها تتطلب الاهتمام بمصير الموقف الحاضر والجزع عليه . و « الاهتمام Care » يعنى أمرين مختلفين تمام الاختلاف : أولها الانزعاج ، والهم ، والقلق ؛ وثانيهما الانتباه الذى يعنى بإمكانيات مانهتم به . وهذان المعنيان ، من الهم والعناية ، يمثلان قطبين مختلفين من السلوك المستجيب لحاضر له مستقبل غامض . أضف إلى ذلك أن الانبساط والانقباض إنما يتجليان فى شروط ليس فيها كل شىء من البدء إلى النهاية

محدوداً تماماً و يقينيا . قد تحصل هذه الأشياء فى لحظة أخيرة من النصر أو الهزيمة ، ولكن هذه اللحظة هى لحظةُ ظفرٍ أو إخفاق فى ارتباطها بطريق سابق من الأمور كان مخرجه معلقاً . إنّ محبتنا لموجودٍ له من الكمال والتمام ما يجعل احترامنا إياه لا يُحْدث أى فرق فيه ، ليست عطفا بمقدار ما تكون اهتماماً بمصير أنفسنا ذاتها (وهى حقيقة فطن لها المدرسيون) . والبغض الذى يكون عدوانا خالصاً بغير أى عنصر من اللايقين ليس انفعالا ، بل نشاطا موجهاً نحو تخريب جائر . والنفور إنما يكون حالة انفعالية حين يرتبط بعقبةٍ يُقدمها الشىء أو الشخص المكروه فى سبيل هدف يجعله هذا الشىء غير يقينى .

أما الجانب الإرادى من الحياة النفسية فقد اشتهر بارتباطه بالجانب الانفعالى . والفرق الوحيد بينهما أن الانفعالى هو القطاع العرضى ، هو المظهر المباشر للرد على اللايقينى والمزعزع، على حين أن الجانب الإرادى هو ميل ردالفعل إلى تعديل الشروط غير المحددة الغامضة نحو وجهةٍ نُؤْثر ثمرتها ونفضلها ، أى لتحقيق بعض إمكانياتها دون بعضها الآخر . والانفعال عائقٌ أو معين على تصميم الإرادة بحسب ما يكون ساحقاً فى حصوله المباشر، أو يكون جامعاً لأطراف الطاقة كى تواجه الموقف المشكوك فى مصيره . وليس للرغبة والغرض والتخطيط والاختيار معنى إلا فى شروطٍ تحيط شيئا مّا بالخطر ، وحيث يؤدى اتجاه الفعل هذه الوجهة دون ذاك إلى إيجاد موقف جديد يحقق حاجة خاصة .

أما الجانب الفكرى من الفعل النفسى فهو مطابق لضربٍ « غير مباشر » من الاستجابة ، ضربٍ يستهدف تحديد مكان الاضطراب وتكوين فكرةٍ عن كيفية البحث فيها — حتى يمكن توجيه العمليات نحو حلٍّ مقصود . خذ مثلا أى حادثة من الخبرة تختار ، كرؤية لون ، أو قراءة كتاب ، أو الاستماع إلى حديث، أو التقليب فى جهازٍ ، أو حفظ درسٍ ، تجد أوْ لا تجد لها صفة فكريةً عرفانيةً ،

بحسب ما يوجد من محاولة مقصودة للبحث فيما هو غير محدود ، للتعرف عليه أو حله .
فكل ما قد يسمى معرفةً أو شيئاً معروفا يدل على سؤالٍ أجيب عنه ، على صعوبةٍ دُبر أمرها ، على إبهامٍ وُضِّح ، على لا تماسك رُد إلى تماسك ، على حيرةٍ بُددت .
و بغير أن نرجع إلى هـذا العنصر المتوسط فليس مانسميه معرفةً إلا فعلاً مباشراً أو متعةً أخاذة لا انحراف فيـه ، وكذلك فإن التفـكير انتقال بالفعل من المشكوك فيه إلى المطمئن ، بمقدار مايكون ذلك مُوَجَّهاً بالقصد . وليس ثمة « ذهن» منفصل موهوب بذاته بملـكة الفـكر ، لأنَّ مثل هذا التصور عن الفـكر ينتهى إلى التسليم بوجود سرّ خفى له قوة خارج الطبيعة ، وله مع ذلك القدرة على التدخل فيها .
فالتفـكير يمـكن الـكشف عنه موضوعيا باعتبار أنه ذلك الضرب من استجابات السلوك المتسلسلة على موقف هـو موضع نظر ، ننتقل منه إلى موقف مستقر واضح نسبيا .

وأمراض الاعتقاد الملموسة ، من أنواع الفشل والشذوذ ، سواء أ كان ذلك بإفراط أو بتفريط ، تنشأ من العجز عن ملاحظة وعن اتباع المبدأ الخاص بأن المعرفة هى الحل الـكامل لما هو بطبيعته غير محدود أو مشـكوك فيه . والمغالطة الشائعة هى افتراض أنَّ حالة الشك ما دامت مصحوبةً بشعورٍ من اللايقين فالمعرفة تنشأ عند ما يتحول هـذا الشعور إلى اطمئنان . وعندئذ يبطل التفـكير عن أن يكون مجهودا لتحقيق تغيير فى الموقف الموضوعى ، ويحل محله وسائل أخرى مختلفة تولد تغييراً فى الوجدان أو «الشعور» . والميل إلى الأحكام المبتسرة ، والطفرة إلى النتائج ، والمبالغة فى حب التبسيط ، و إقامة الدليل لملاءمة الرغبة ، وتسمية المألوف واضحاً وغير ذلك ، كلها تنشأ من الخلط بين الشعور باليقين والموقف المحقق . ومن طبيعة الفـكر أن يسارع إلى المستقر ، والأشبه أنه يدفع الخطى فى هـذا السبيل . والرجل الطبيعى يكره

الاضطراب الذى يصاحب المشكوك فيه ، ويكون على استعداد لاتخاذ أى وسيلة كانت لوقفه . ونتخلص من اللايقين إما بوسائل معقولة أو مجنونة . وطول التعرض للخطر يولد إفراطا فى محبة الأمن . وإيثار السلامة حين تترجم إلى رغبة لا يزعجها أو يثيرها شىء ، يُفضى إلى الدجماطية ، وهى قبول معتقدات باسم سلطة عليا ، وإلى عدم التسامح والتعصب من جهة وإلى التكاسل والتبعية بغير مسئولية من جهة أخرى .

ومن هنا يختلف التفكير العادى عن التفكير الارتيابى ؛ فالرجل الطبيعى لا يصبر على الشك والتوقف ، فهو يسارع متضجرا للتخلص منهما . وصاحب العقل المنظم يجد لذةً فى المُشْكل ويظل يعالجه حتى يجد له مخرجا يَثْبُت مع الفحص . فما يقبل السؤال يصبح بالفعل موضع سؤالٍ ، موضعَ بحثٍ . والرغبة فى الانفعال باليقين تصبح بحثاً عن الأمور التى بها قد يتطور الغامض غير المستقر إلى واضح مستقر . ويمكن تعريف الاتجاه العلمى بأنه ذلك الاتجاه القادر على الاستمتاع بالمشكوك فيه . والمنهج العلمى فى أحد مظاهره صنعةٌ لاستخدام الشك استخداماً مثمراً بتحويله إلى عمليات من البحث المحدود . ولستَ تجد أحداً يركب على جناح الفكر مالم تكن عنده « محبة التفكير » ، ولا تجد أحداً يحب التفكير ليس له اهتمام بالمشاكل من حيث هى كذلك . وأنْ يكون المرء واعياً بالمشاكل دليلٌ على أن مجرد الفضول العضوى — هذا الميل غير المستقر للبحث والكشف — قد أصبح حقًّا استطلاعاً فكريا ، استطلاعاً يقى الشخص من الإسراع إلى النتيجة ، ويدفع به إلى الاضطلاع بالبحث الفعّال عن وقائع وأفكار جديدة . والشك الذى لا يكون بحثاً من هذا النوع هو انغماس فى الانفعال الشخصى كالدجماطية . ومع ذلك فإن بلوغ المطمئن والمستقر نسبيا إنما يكون بالإضافة إلى مواقف معضلة خاصة . والبحث عن

يقين يكون كليا منطبقاً على كل شيء انحراف للتعويض. وعندئذ تلغى مسألة وتثبت أخرى ، وتنقذ حياة الفكر .

وعند ما نوازن بين نظرية الذهن وملكاته ، النظرية التى تنشأ من تحليل ما يحدث عند ما تُنْقل المواقف المزعزعة إلى تقرير وحل المشكلات و بين النظريات الأخرى ، نرى فرقا بارزاً ؛ فإن النظرية الأولى لا تقحم أى عنصر سوى ما كان عامًا قابلا للملاحظة وللتحقيق . وعلى وجه العموم عند ما يُبْحث فى الملكات الذهنية وعمليات المعرفة يتطرق القول إلى الإحساسات ، والصور الذهنية ، والشعور وأحواله المتعددة كما لو كانت هذه الأمور قادرة على التحقق من ذاتها و بذاتها . وهذه الملكات الذهنية متى عُيِّن لها معنى منفصل عن عمليات حل الموقف المشكل تستخدم عندئذ للبحث فى العمليات الفعلية للمعرفة . فإذا بنا نفسر ما كان أوضح وأقرب للملاحظة بصيغة الغامض، من حيث إن الغموض يختفى عن النظر بسبب العادات التى تُثْقلها التقاليد.

ولا حاجة بنا إلى تكرار نتائج المناقشة السابقة ، فهى مرتبطة جميعا بالنظرية القائلة بأن البحث عبارة عن مجموعة من العمليات نتخلص بها من المواقف المشكلة أو نحلها . أمّا النظريات التى نقدناها فإنها تعتمد جميعاً على افتراض مختلف ، وهو أنّ خصائصَ أحوال الذهن وأفعاله الداخلة فى المعرفة قادرة على التحديد المنفصل ، أى على الوصف المفارق للأفعال الظاهرة التى تحل المواقف غير المحدودة والغامضة . والمزية الأساسية لصياغة عبارتنا عن أعضاء المعرفة وعملياتها على مثال ما يحدث فى البحث التجريبى، هى عدم قبول شيء سوى ما كان موضوعيا وقابلا للفحص والتقرير . فإذا اعْتُرِض بأنّ مثل هذا الفحص نفسه يتطلب تدخل الذهن وأعضائه ، قلنا إنّ النظرية التى ذهبنا إليها منطبقة بذاتها . و « الافتراض » الوحيد الذى تضعه هو عمل شيء ، ونقصد بالعمل معناه الظاهر العادى ، وأن لهذا العمل نتائج . ونحن

نُعَرِّف الذهن وأعضاءه بصيغة هذا العمل ونتائجه تماما كما نُعَرِّف أو نصوغ أفكاراً عن النجوم والحوامض وأنسجة الهضم فى عبارات مستمدة من سلوكها . فلو قيل : إننا لا نعرف هل نتائج العمليات الموجَّهة مَعْرِفة حقًّا أو لا ، قلنا : إنَّ هذا الاعتراض يفترض أن عندنا نوعاً متقدما من البيان عما يجب أن تكون المعرفة عليه ، ومن ثمَّ يمكن استخدام هذا التصور كمعيار للحكم على النتائج الخاصة . أما النظرية التى نذهب إليها فلا تفترض شيئاً من ذلك ، بل تقرر ظهور نتائج عن بعض عمليات تتضح فيها أشياء وتستقر بعد أن كانت غير يقينية ومبهمة . ولك أن تبدل الأسماء كما تشاء فترفض تسمية بعض النتائج حقا معروفاً ، وبعضها الآخر باطلا؛ أو أن تعكس الأسماء ، وتبقى النتائج تماماً كما هى عليه . فهى تُمَثِّل الفرق بين مواقف محاولة مُوَضِّحة وأخرى مشوشة غامضة . فالوردة لو سميت باسم آخر لظل أريجها عطراً . خلاصة القول فى هذه النظرية هو بيان أهمية العمليات التى تؤدى والنتائج التى تصدر عنها .

ونقطة أخرى من نقط الخلاف أن النظريات التقليدية عن الذهن وأعضائه الخاصة بالمعرفة تفصله عن الاتصال بالعالم الطبيعى . فهى فوقطبيعية super - natural أو بعد طبعية extra-natural ، بالمعنى الحرفى لهذين الاصطلاحين . ولا يمكن أن نتفادى فى هذه النظرية مشكلة الذهن والبدن ، وكيف يحصل أن تتدخل الأعضاء الجسمية فى الملاحظة والتفكير . وعندما كنا لا نعرف إلا القليل عن التركيبات العضوية ، كان من أسباب ازدراء الإدراك الحسى اتصاله بأعضاء الجسم ، على حين أمكن اعتبار الفكر فعلًا روحانيا خالصاً . غير أننا فى الوقت الحاضر نعلم أن ممارسة التفكير له نفس العلاقة بالمخ كعلاقة الإدراك الحسى بأعضاء الحس ، كما أنه ليس ثمة انفصال تركيبى أو وظيفى بين العين والأذن وبين الأعضاء

المركزية . ويترتب على ذلك استحالة النظر إلى الحس كأنه شبه طبيعى ، وإلى الفكر كأنه ذهنى خالص ، كما لو كان الذهنيُّ يعنى غَيْرَ المادى . ومع ذلك فنحن نحتفظ بنظريات تكوَّنت عن الأمور الذهنية قبل أن نُحَصِّل هذا العلم . لهذا السبب ما دامت تلك النظريات تعزل المعرفة عن العمل ، فاعتماد المعرفة على أعضاء البدن يصبح سرًّا خفيا ، يصبح مشكلة .

أما إذا كانت المعرفةُ أحدَ ضروب العمل ، فهى كغيرها من ضروب العمل الأخرى تتطلب حقاً تدخل الآلات البدنية . وعندئذ تنقلب المشكلة الميتافيزيقية الخاصة بعلاقة الذهن بالبدن إلى سؤال يُحَلُّ بملاحظة الوقائع ، والتمييز بين الأفعال التى تكون على مستوى فسيولوجى دقيق ، وتلك التى تكون على مستوى ذهنى بسبب صفتها المُوَجِّهة ونتائجها المتميزة .

وعلى حين تعتبر النظريات التقليدية الذهن إمَّا متطفلا من الخارج على النمو الطبيعى أو التطور للتركيبات العضوية ، وإمَّا باسم الاتصال الطبيعى تُضْطر إلى إنكار وجود أى ملامح مميزة للسلوك الذهنى ، تعترف النظرية القائلة بأن للاستجابات العضوية صفة ذهنية بمقدار ما تتعلق بغير اليقينى ، بالاتصال والتمايز على حد سواء . ويمكنها من حيث المبدأ ـ إن لم يكن حتى الآن تفصيلا ـ أن تقدم بيانا تطوريا عن نمو العمليات الذهنية والفكرية . فليس ثمة طفرةٌ مفاجئة من العضوى المجرد إلى الفكرى ، ولا ثمة تمثلٌ كامل من الفكرى للأحوال العضوية الأصلية .

ومن الجانب الموضوعى يقوم الفرق العظيم بين المفهوم المقترح وبين النظرية التقليدية على الاعتراف بالصفة الموضوعية للاتحديد : فهى خاصة حقيقية لبعض

الموجودات الطبيعية . وقد اعترف الفكر الإغريقى على الأقل بإمكان الحدوث فى الوجود الطبيعى ، ولو أنَّ الإغريق استخدموا هذه الخاصة من اللايقين فى نسبة منزلةٍ للوجود الطبيعى أدنى مما يتعلق بالوجود الضرورى . والفكر الحديث بتأثير فلسفة نيوتن الطبيعية فى الغالب اتجه إلى بحث كل وجود كأنه محدود تماماً . أما الناقص بالفطرة فقد استُبْعد من الطبيعة مع مااستبعد من صفات وأهداف . وترتب على ذلك تميز الذهنى تماماً من الطبيعى بالطبع ؛ فقد اتصف الذهنى — بوضوح — بالشك واللايقين . ووُضِع الذهن خارج الطبيعة ، وأصبحت علاقته بها فى معرفتها سرًّا مظلما ، ووُصِفَ اللايقينى واللامحدود بأنه ليس أمراً شخصيا . وأصبح التباين بين المشكوك فيه والمحدود أحد المميزات الرئيسية فى التفرقة بين الموضوعى والشخصى وفى التقابل بينهما .

وطبقا لهذا المذهب « نحن » نشك ، ونتحير ، ويختلط علينا الأمر ، ولا نستقر على شىء . أما « الأشياء » فهى كاملة ، مؤكدة ، ثابتة . وليس من السهل التوفيق بين هذا المفهوم و بين هذه الحقيقة وهى أننا لكى نزيل ماعندنا من شك ، ونجمع ذهننا على رأى ، يجب أن نُعَدِّل ، بطريقة مَّا فى الخيال أو التجربة الظاهرة ، الموقفَ الذى جربنا فيه اللايقين . يضاف إلى ذلك أن طريقة العلم قاطعة . فإذا كان الشك واللاتحديد داخل الذهن تماماً — مهما يكن معنى ذلك — فإنَّ العمليات الذهنية الخالصة يجب أن تتخلص منهما . ولكن الطريقة التجريبية تدل على التبديل الفعلى لموقفٍ خارجى ضرورى لإحداث التحول ، فينتقل الموقف بوساطة عمليات يوجهها الفكر من الإشكال إلى الاستقرار ، ومن الانفصال الباطن إلى التماسك والتنظيم .

ولو عرفنا « الذهنى » باستبعاد الأفعال الظاهرة التى تنتهى فى بيئة متغيرة ، فلا

شيء مما هو ذهني مجرد يمكن بالفعل أن يبدد الشك أو يوضح الإبهام . وهو على أكثر تقدير إنما يستطيع أن يُحْدث « شعورا » باليقين – إحداث شيء نحصل عليه حصولا أفضل بالانسحاب من عالم الواقع والارتماء فى أحضان الخيالات . والفكرة القائلة بأنَّ الشك والاطمئنان إنْ هما إلا أمران شخصيان ينقضهما موافقة تقدم البحث الطبيعى لاختراع الأدوات الطبيعية و استخدامها . والتناظر تام من حيث المبدأ بين مانعمل حين يكون الموقفُ « عمليا » غيرَ مُرْضٍ ، و بين مايحدث فى حالة الشك الفكرى . ولو وجد أحدنا نفسه فى موقفٍ منغصٍ مضجر ، فليس أمامه سوى طريقين يسلكهما : إمَّا أن يغير نفسه بالهرب من الصعوبة أو أن يروض نفسه على الصبر الرُّواقى ؛ و إمَّا أن يشرع فى عمل شيء يغير به الشروط التى تبعث على الشعور بعدم الرضا . فإذا استحال الطريق الثانى لم يبق إلا سلوك الطريق الأول .

التغيير فى الاتجاه الشخصى جزء من الحكمة على أى حال ، إذ لايوجد إلا العدد القليل من الصعوبات أولاصعوبة على الإطلاق لايدخل فيها العامل الشخصى من الرغبة أو النفور كعلة منتجة . ولكن الفكرة القائلة بأنَّ هذه العلة الفاعلة يمكن تغييرها بوسائل مباشرة بحتة ، بترويض « الإرادة » أو « الفكر » هى فكرة وهمية . لأن تغيير الرغبة والغرض لايمكن إحداثه إلا بطريقٍ غير مباشر ، وذلك بتغيير صلة الشخص ذاتها فعلا بالبيئة . و يتطلب هذا التغيير أفعالا محدودة . والتطبيقات والوسائل التكنولوجية التى أنشأها الإنسان ليجعل هذه الأفعال مثمرةً تناظر نُمُوَّ أدواتِ البحث العلمى التى بها تغيّر الشروط الخارجية بالقصد .

إنَّ رد المشكل إلى « الشخصى » هو ثمرة العادة التى قضت بعزل الإنسان والتجربة عن الطبيعة . ومن الغريب أن العلم الحديث قد اتفق مع اللاهوت التقليدى على المضى فى هذا العزل . ولو كانت العبارات الطبيعية التى بها يُبْحَث العلم الطبيعى

فى العالم مفروض أنها هى التى تكوّن ذلك العالم ، لترتب على ذلك بطبيعة الحال أنّ الصفات التى نجربها والتى هى الأمور المميزة فى حياة الإنسان ، تقع خارج الطبيعة . و إذا كانت بعض هذه الصفات هى السمات التى تخلع على الحياة الغرض والقيمة ، فلا غرابة أن يسخط بعض المفكرين لاعتبار أنها ليست إلا شخصية . وكذلك لم يجد هؤلاء المفكرون فى الاعتقادات الدينية التقليدية ، ولا فى بعض التراث الفلسفى القديم ، الوسائل التى بها يمكن استخدام هذه السمات لتقويم الموجود النابع عن حقيقة أعلى من الطبيعة ، تتصف تلك الحقيقة بالغرض والقيمة المستبعدين من الوجود الطبيعى . ولا يمكن فهم المثالية الحديثة بعيدةً عن الشروط التى ولّدتها ، وهى شروطٌ فى أساسها عبارة عن امتزاج النتائج الوضعية للميتافيزيقا القديمة بالنتائج السلبية للعلم الحديث . ونعنى بالسلبية هنا أنّ العلم يُعْتبر كشفا عن عالم طبيعى سابق بسبب استمرار مفاهيم سابقة عن الذهن ووظيفة المعرفة .

والكائن الحىّ جزء من العالم الطبيعى ، وأنواع تفاعله معه ظواهر أصيلة تضاف إليه . وعندما تُوَجَّه هذه التفاعلات ، مع نمو الرموز التى هى كذلك حادث طبيعى نحو عواقب مرتقبة ، فإنها تكتسب صفة الذكاء ، فتحدث عندئذ المعرفة . وحين تُحَل المواقف المشكلة تكتسب جميع العلاقات التى حددتها عمليات الفكر معنىً . أما الأمور التى كانت فعّالة عرضا فى إحداث نتائج مجربة ، فإنها تصبح وسائل لعواقب تتضمن فى ذاتها جميع المعانى الموجودة فى الأسباب التى أحدثتها بالقصد . وعندئذ تختفى الأسس المزعومة للتقابل بين التجربة الإنسانية و بين الحقيقة . وللمواقف صفات مشكلة ومحاولة بوساطة تفاعلات الكائن مع البيئة تفاعلا بالفعل . و يرجع رفض اعتبار هذه الصفات مميزةً للطبيعة ذاتها إلى تعسف فى رفض وصف بعض أنواع التفاعل بالصفة الوجودية التى تعزى عادةً لغيرها .

وقد رأينا أنَّ علة تزعزع المواقف ومايحف بها من خطر هو أن استمرار نشاط الحياة يعتمد على تأثير الأفعال الحاضرة فى المستقبلة . فاتصال عملية الحياة إنمـا يُضْمن حين تجعل الأفعالُ المؤداة البيئةَ مواتية لأفعال عضوية تالية . و بيان الصيغة الصورية المعممة لهذه الحقيقة كالآتى :

« يرجع حدوث المواقف المشـكلة وغـير المستقرة إلى خاصة اتحاد المنفصل أوالفردى بالمتصل أوالمتعالق » . فجميع الأشياء المدركة حسيا متفردة، وهى من حيث هى كذلك كُلاَّت كاملة فى ذاتها . وكل شىء يجرب مباشرة فهو متفرد كيفيا ، وله مركزه الذاتى الذى تترتب حوله مادة موضوعه ، وهـذا المركز لايتـكرر بالضبط أبدا . وعلى حين أنَّ كل موقف من هـذه المواقف ينمحى شيئا فشيئا باستمرار ، أولايتميز تمـاماً عن غيره ، إلا أنَّ نموذج ترتيب المضمون لايتـكرر مرتين بالضبط أبدا .

ولوأنَّ التفاعلات الداخـلة فى الحصول على مثل هـذا الموقف المتفرد فى التجربة كانت نهائيةً أو كاملة تماماً لم يوجد مانقول عنه بالموقف المشـكل . فهو من حيث إنه شخصى وكامل فى ذاته ، وما تـكون عليـه حالتـه فقط لا غـير ، فهو منفصل بالمعنى الذى يكون الانفصال فيه دالًّا على العزلة الـكاملة . فالغموض مثلا صفة نهائية كأى صفة أخرى ـ بالضبط كما نستمتع بعتمة الشفق بدلا من التبرم بها ، حتى نحتاج إلى رؤية شىء فتحجب العتمة رؤيته . وكل موقف له نوع من الإبهام يحيق به كلما ابتعد عن مركز أوضح إلى حال غـير محدودة ، ذلك أنَّ الإبهام صفة زائدة، وليست شيئا يقوم عليه الاعتراض إلا حين تعترض كسب شىء حادث .

وهناك مواقف تسود فيها خصائص الانفصال والتفرد والخصوصية . وهـذه تـكوِّن مادة التجربة الجمالية ؛ وكل تجربة فهى جمالية بمقدار ماتـكون نهائية ،

أو لاتثير بحثا عن تجربة أخرى . فإذا كانت هذه الصفة التامة ظاهرةً للعيان سميت التجربة جمالية . والفنون الجميلة تستهدف تأليف الأشياء المتصفة بمثل هذه التجارب . وتحت بعض الشروط يخلع كمالُ الشيء المستمتع به على التجربة صفة تبلغ من الشدة مايجعلها تُنْعت بحق بأنها دينية . والسلام والائتلاف يشيعان فى الكون بأسره و يجتمعان فى الموقف ذى المركز الخاص والطراز المعين . وتطبع هاتان الصفتان أى تجربة مادامت قد بلغت التمام . ولهذا ليست التجربة الصوفية سوى وجد شديد لصفة خاصة بتجربة تكرر حصولها من إيقاع تجارب أخرى .

وليست التفاعلات مع ذلك منعزلة . فلايمكن لموقف مجرب أن يستعيد إلى ما لانهاية له صفته الغائية ، لأنَّ العلاقات المتبادلة التى تكوِّنه هى ذاتها متغيرة بحكم أنها تفاعلات . وهى تُحْدث تغييرا فيما نجربه . ومانبذله من جهد للاحتفاظ مباشرة بتجربة تمامية أو لإعادتها بالضبط هو الأصل فى الشعور غير الحقيقى أو عدم الصدق . والأشياء مع سير الحياة المتصل يذهب عنها شىء من صفتها الغائية وتصبح شروطا لتجارب تالية . وهناك تنظيم للتغيير بمقدار ماتكون الصفة الحادثة إعدادية وأداتية .

بعبارة أخرى جميع الأشياء المجربة لها كيان مزدوج ، فهى متفردة ، تامة ، سواء فى طريقة التمتع بها أوالتألم منها . وهى كذلك داخلة فى سلسلة متصلة من التفاعلات والتغييرات ، ومن ثمَّ فهى أسباب لتجارب تالية ووسائل بالقوة لها . و بسبب هذا الاستعداد المزدوج فإنها تصبح مشكلة ، فهى من حيث إنها مباشرة تكون كما هى عليه فى الواقع ، ولكنها من جهة أنها أحوال انتقالية لتجارب تالية وممكنة لها فهى غير يقينية . وهناك استجابة موزعة ؛ فجزء من النشاط العضوى موجه إليها من حيث واقعها المباشر ، وجزء آخر من حيث إنها وسائل انتقالية لأشياء

أخرى مجربة . وردود أفعالنا عليها تكون بحسب أنها غائية وتمهيدية على حدسواء، ولا انسجام بين هذين الردين من الفعل .

هذه الصفة المزدوجة للأشياء المجربة هى منبع صفتها المشكلة . ويستطيع كلٌّ منا أنْ يتذكر أحوالا كثيرة تحيَّر فيها بين أمور حاضرة مباشرة و بين قيمتها الممكنة لها كدلائل ووسائل . وأن يتذكر يوم كان موزع النفس بين الاستغراق فيما يستمتع به حاضرا و بين الحاجة إلى تبديل ذلك تمهيدا لشىء مقبل . وبيان هذه المسألة بطريقة صورية . أنه لاتوافق بين خصائص شىء فى طبيعته المباشرة الشخصية الفريدة ، و بين تلك الخصائص التى تنتمى إليه فى علاقاته واتصاله . ولايمكن إزالة هذا اللاتوافق إلا بأفعال تجدد مؤقتا ماهو معطى ، وتكوِّن شيئا جديدا ، له فى آن واحد الفردية والتماسك الباطن فى الاتصال المتسلسل .

كانت المناقشة السابقة تقريرا عن العوامل الرئيسية التى تعمل على إحداث هذا التجديد — على حل الموقف المشكل : من أفعال تحليلية ترد الموقف الكلى الغليظ لتحديد صفات المعطيات التى تحدد طبيعة المشكلة ؛ وتكوين أفكار أوفروض لتوجيه عمليات أخرى تكشف عن مادة جديدة ؛ واستنباطات وحسابات تنظم المادة الجديدة والقديمة معاً ؛ وعمليات تحدد أخيرا وجود موقف متكامل له معنى زائد ، و بذلك تختبر الأفكار التى استخدمت و برهن على صحتها .

وأود أن أضيف — دون إعادة تلك المناقشة — كلمة بسيطة عن نقطة واحدة وردت فيها . فليس أكثر ألفة من الأشياء الثابتة الإشارة والتى ندل عليها بالأسماء العامة ، وامتيازها عن أسماء الأعلام يبين أنها ليست فردية أو شخصية ، إنها غير موجودة فى الأشياء . ومع ذلك فقولنا « النضد » أكثر ألفة وأعظم فيما يبدو قواماً من « هذا النضد » ، أى الفرد . فـ « هذا » يخضع للتغير على الدوام ، لأنه يتفاعل

مع غيره من الأشياء ، ومعى ؛ والأشياء وأنا ، ليسا بالضبط نفس الشخص كما كتبت على هذا النضد آخر مرة . جملة القول « هذا » أو « هذه » عبارة عن سلسلة كثيرة كثرة لا نهائية ومتعددة من « الهاذات » .

ولكن باستثناء الأحوال المتطرفة ، هذه التغييرات لا يكترث بها ويمكن إغفالها من وجهة نظر الوسائل المحققة للغايات . « فالنضد » هو بالضبط الشىء الدائم بين سلسلة « الهاذات » لكل مايصلح أن يكون أداةً لهدف مفرد . والمعرفة تُعنى إطلاقا بهذا الدائم ، بهذه المجموعة من الخواص والعلاقات الخاضعة لمقياس ومتوسط واحد ـ كما أن الإدراك الجمالى يتعلق بـ « هذا » فى فرديته بصرف النظر عن قيمته فى الاستعمال . وبمقدار ماتكون ردود الأفعال ناقصة غير كاملة التكوين ، يميل « هذا » إلى أن يكون تخليطا مزعجا ، حسب أقوال جيمس . ومع تكوُّن العادات يتجمد الفعل فى سلسلة ثابتة إلى حد مَّا من الأفعال التى لها هدف مشترك مقصود : و « النضد » يحقق فائدة واحدة على الرغم من الاختلافات الفردية . وتوضع مجموعة من الخواص جانبا تناظر الهدف المرتقب والضربَ الوحيد للنفع مما يكوِّنان «الشىء» المتميز عن « هذا » الشىء الذى هو محل التجارب المتفردة . و « الشىء » تجريد ؛ ولكنه مالم يفصل كحقيقة متميزة ، لا يكون تجريدا فاسدا . فهو يدل على اختيار علاقات أشياء هى بالنسبة لطريقة عملها دائمة داخل نطاق له أهمية عملية . وفضلا عن ذلك للشىء المجرد نتيجة فى التجارب الفردية ، وهى نتيجة مباشرة وليست مجرد أداة لها . وهى دليل على ترتيب ردود الأفعال وتنظيمها فى طريق مركز وحيد به يصبح الإبهام الأصلى محدوداً وهامًّا . وبدون العادات التى تبحث فى المنافع المتكررة الدائمة للأشياء من أجل الأغراض المرتقبة ، فلن يكون للإدراك الجمالى المباشر معانٍ غنية ولا واضحة باطنة فيها .

والشيء العلمى أو الطبيعى يدل على امتداد لنفس النوع من العملية . فالنضد باعتبار أنه ليس نضدا مّا بل حشدا من الجزئيات المتحركة بسرعات وعجلات خاصة ، يناظر تعميا متحرراً للأغراض التى قد يحققها الشيء . و « النضد » يدل على مجموعة محدودة ولكنها غير مقيدة من المنافع . وإذا صيغت بالعبارات الطبيعية العلمية نظرنا إليها فى بيئة أوسع مع تحرر من أى مجموعة من المنافع ، أى بعيدة عن العلاقة بأى تجربة فردية خاصة . والتجريد مشروع من حيث يؤدى إلى فكرة « النضد » ، لأنه يقوم على علاقات أو تفاعلات ذات معيار واحد . أكثر من ذلك التجريد أنفع وأوسع استخداماً لأن له صلةً بعدد لانهاية له من المشاهدات والمتع غير المتخصصة ولو أنها تامة فردية . والتجريد ينتظر كخادم لا يعمل شيئا فترة من الزمن ، ولكنه على استعداد أن يلبى الطلب كلما سنحت الفرصة . وعندما يُعامل هذا الثابت ذوالمعيار الواحد ، الذى هو ثمرة سلسلة من عمليات والذى يعبر عن كثرة ممكنة من علاقات لانهاية لها بين الأشياء المحسوسة ، على أنه حقيقة الطبيعة ، يصبح أداة صنعت لغرض معين ، ويفْرد جوهراً كاملا مكتفيا بذاته قائما بنفسه . وعندئذ يجب أن تعامل الصفات الكاملة الموجودة فى المواقف الفردية على أنها انطباعات شخصية تحصل فى الذهن بطريقة غامضة عن الشيء الحقيق ، أو أنها ثمرة ملكة غامضة مبدعة من ملكات الشعور .

وأثر هذه النتيجة على القيم الكيفية للأشياء المجربة أثر واضح ؛ لأن تفاعل الأشياء مع الكائن الحى يفضى إلى أشياء مدركة لها لون وصوت . كما أنها تفضى إلى كيفيات تجعل الشيء بغيضا أو لذيذا . وجميع هذه الكيفيات حين تؤخذ على أنها مدركة أو مستمتع بها مباشرة فهى نتائج نهائية للتفاعلات الطبيعية . إنها متوجات فردية تعطى كيفية ستاتيكية لشبكة من التغييرات . وبذلك تكون الكيفيات

الثالثة « tertiary qualities » (كما أحسن الأستاذ سنتايانا تسميتها) ـ تلك الكيفيات التى نسميها فى التحليل السيكولوجى وجدانية أو عاطفية ـ إنما هى أيضا ثمرة أفعال الطبيعة كاللون والصوت والضغط ، والحجم والمسافة المرئيين. غير أن صفتها النهائية تقف فى طريق استخدام الأشياء التى تصفها كرموز لأشياء أخرى . وهى من الناحية الفكرية أكثر وجودا فى الطريق من الكيفيات الثانية . وهى بالنسبة للأفعال التمهيدية لا نفع لها ، بل إنها حين تعتبر كرموز ووسائل فإنها تُؤذِى الفكر والكشف . وعند عدم تجربتها فإنها تُلْقَى فى الفكر كغايات علينا أن نبلغها ، فنشعر فى اعتمادها هذا الاعتماد على الفكر أنها ذهنية بوجه خاص. ولكن إذا كان الشىء ، نعنى الشىء الطبيعى ذا الصفة الأداتية ، من المفروض أنه يُعَرِّف الحقيقة الواقعة بطريقة جامعة ، عندئذ فقط تبطل الأشياء أن تكون بالنسبة للفيلسوف كما هى بالنسبة للرجل العادى كيفيات واقعية حقيقية للأشياء الطبيعية . وهذه الوجهة من النظر تكوِّن المذهب الواقعى الكامل الصحيح الوحيد .

أما المشكلة التى يفترض وجودها بين نضدين ، أحدهما يدرك بالحس إدراكا مباشرا و يستخدم استخداماً مباشرا ، والآخر النضد الطبيعى (إذا اتخذنا المثال المألوف فى المناقشات الحديثة) فهى مشكلة تكون بذلك وهمية . ذلك أنَّ النضد المدرك والمستعمل هو النضد الوحيد ، لأنه وحده له الصورة الفردية التى بدونها لا يمكن أن يوجد شىء أو يدرك ، كما يشتمل فى الوقت نفسه داخل ذاته على تواصل من العلاقات أو التفاعلات التى تتجمع فى مركز . وقد يمكن أن نستخدم مثالا أوقع مستمدا من التقابل المفروض بين شىء مدرك فى التجربة التى ينظمها شاعر و بين الشىء نفسه يدركه عالم طبيعى و يصفه . خذ مثالًا مقداراً من الماء تنعكس حركة

الرياح على صفحته فى أشعة الشمس ، تجدْ أنَّ هـذا الماء كشىء علمى يوصف على النحو التالى :

« تموجات أثيرية ذات أطوال متعددة تنعكس من زوايا مختلفة عن السطح المضطرب الموجود بين الهواء والماء حتى تبلغ أعيننا و بما لها من فعل ضوئى كهر بى تحدث تأثيرات ملائمة تنتقل فى أعصاب البصر إلى مركز خاص بالمخ » . ومع ذلك فمثل هذا الوصف يشتمـل على أشيـاء مألوفة لإدراك الفرد كالماء والهواء والمخ والأعصاب . ومن أجل ذلك لا بد أن يُختزل أكثر من ذلك ، فإذا تمَّ هـــذا الاختزال وُجِد أنه يشتمل على دوالّ رياضية بين بعض الثوابت الطبيعية التى ليس لها ما يطابقها فى الإدراك العادى (١) .

وجدير بنا وقد بلغنا هذا الحد أن نعيد القول فى الصفة القياسية للشىء الطبيعى . فنحن نصل إلى تعريف الصفات القياسية بسلسلة من العمليات التى تعبر عن نتيجـة ثابتةٍ إحصائيا ، فهى بذلك ليست ثمرة فعلٍ واحد . ومن ثمَّ لا يمـكن أن يؤخذ الشىء الطبيعى على أنه شىء مفرد أو جزئى فى الوجود . وأيضا فإننـا نصـل إلى التعريفات القياسية فى الأغلب بقياسات غير مباشرة ، أى بالحساب . بعبارة أخرى مفهوم الشىء الطبيعى هو إلى حد كبير ثمرة عمليـات معقدة من الموازنة والترجمـة . و يترتب على ذلك أن الشىء الطبيعى ولو أنه ليس أىَّ واحد من الأشيـاء التى هى محل الموازنة، فإنه يُمَـكِّنُنَا من بحث الأشياء المتخالفة فى الكيف والفردية كما لو كانت

---

(١) هذا المثال مأخوذ عن إدنجتون في كتابه « طبيعة العالم الطبيعى » انظر ص ٣١٦–٣١٩– ويوضح المثال ما بلغته نظرية المعرفة القديمة من سلطان باعتبار أنها نهاية ما يكشف عن الحقيقة ، وأن إدنجتون لم يجد طريقة يصل فيها بين هذه العبارة وبين الوصف الشعرى سوى أن يفترض أن العبارة العلمية تصف الحقيقة كما هى فى ذاتها على حين أن التفكير المبدع يضيف إلى هذا التخطيط العلمى الصفات المميزة للشىء فى الخبرة المباشرة .

أعضاء فى نظام شامل متجانس غير كيفى . وبذلك يزداد احتمال ضبط « حدوث » occurrence الأشياء المتشخصة . وفى الوقت نفسه تظفر الأشياء الأخرى بمعنى زائد ، لأن أهمية نظام تواصل العلاقات بالأشياء الأخرى موجود فيها بالتضمن . هذا وطريقة البحث الطبيعى نفسه لا أى نظرية ميتافيزيقة أو إبستمولوجية تدل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تكون أشياء لها وجود فردى . ويترتب على ذلك أنه من التناقض أن توضع هذه الأشياء فى مقابل الأشياء الفردية كيفيا والموجودة فى الخبرة المحسوسة .

إن الصيت الذى ذاع عن الفلسفة التى تطابق بين موضوع المعرفة من حيث هو كذلك وبين حقيقة مادة الخبرة يجعل من المستحسن التوسع فى مناقشة المسألة أكثر مما فعلنا . فالعلم الطبيعى حين يُخْضع أشياء الخبرة العادية لعمليات متخصصة ، يترتب على ذلك نشأة موضوعات للفكر تقرر فى صيغة من الأعداد ، حيث تسمح الأعداد المذكورة بالانطواء تحت نظم معقدة من المعادلات والدوالّ الرياضية الأخرى . فنحن نتجاهل كل شىء فى الشىء الطبيعى ما عدا العلاقات التى تعبر عنها هذه الأعداد . وإذا نحن قررنا أن أحداً من علماء الطبيعة وهو يعمل لم يخطر بباله قط إنكار الحقيقة الكاملة لأشياء الخبرة العادية الدارجة ، لم نخالف بذلك جانب الصواب . فعالم الطبيعة لا يلتفت لصفاتها إلا حين تكون دلائل على العمليات التى يؤديها وعلى استدلال يفضى إلى العلاقات التى يستخرجها ، وهو مضطر إلى التسليم بتمام حقيقتها نظراً لما فيها من قوى ، حتى لا يتعرض منطقيا إلى إنكار نتائج استدلال عملياته . فهو يأخذ الأدوات التى يستخدمها بما فيها أعضاؤه الحسية الحركية وآلات القياس التى يستعملها على أنها حقيقية بالمعنى الدارج لهذه اللفظة . ولو أنه أنكر حقيقة هذه الأشياء كما يحصل عليها بخبرة إدراكية مألوفة غير عرفانية ، فإن النتائج

التى يصل إليها عن طريقها لا بد أن يرفضها كذلك . وفضلا عن ذلك فإن الأعداد التى تُعَرِّف أشياءه القياسية هى ذاتها نتائج التفاعل أو العلاقات التى يلاحظها بين الأشياء المدركة . فيكون من التناقض الشديد أن يقرر حقيقة هذه العلاقات فى الوقت الذى ينكر فيه حقيقة الأشياء التى تقوم عليها هذه العلاقات . فإن قيل إنَّ الأشياء « شخصية » فماذا يكون الأمر فى العلاقات ؛ وبَعْد ، فإنَّ الملاحظة ترجع فى النهاية إلى التحقيق . حقاً إنه لعالم غريب ذلك الذى ينبغى أن يُؤيد فيه تصور الواقع بالرجوع إلى هذا الشيء الذى تصبح فيه حقيقته موضوع ارتياب بالتصور . وقد يبدو للنظر العادى أن هذه التعليقات كلها فضلة لا لزوم لها ، ولكن النظر السليم ما دام قد يتمسك كذلك بالمذهب الذى تنشأ عنه النتائج التى تعارضها هذه التعليقات ، فيجب على هذا النظر السليم أن يتساءل أولا عن المعرفة : أهى كشف عن حقيقة سابقة ؟ فإذا كان يتمسك بمثل هذا الاعتقاد فإن استبعاد العلم الشىء المجرب داخل حدود اللاحقيقة أو الذاتية أو الظاهرية — أو أى اصطلاح شئت من هذه الاصطلاحات — يترتب منطقيا عن موقفه ذاته .

وتتطلب مناقشتنا أن نذكر خلاصة ما سبق كما تتطلب ترديدا لبعض النقط التى أثرناها . وتقع أهمية المناقشة فى ذلك التحرير الذى ينشأ حين تُفْهم المعرفة فى جميع أحوالها ، فى شروطها وأدواتها ، طبقا للنموذج الذى يقدمه البحث التجريبى ، بدلا من أن تُفْهم على أساس أفكار شُكِّلت قبل أن تنشق مثل تلك المعرفة لها مسلكا منظما . ذلك أنه طبقا للنموذج الذى تنصبه ممارسة المعرفة ، المعرفة هى ثمرة الأعمال التى تُحَوِّل الموقف المشكل إلى موقف محلول . وإجراؤها صريح ، لأنه جزء من الطبيعة وشريك لها فى كل تفاعل موجود . والمواقف التى نجربها تحصل من طريقين

وتـكون على ضربين ، فبعضها يتم بقدر ضئيل جدا من التنظيم والبصيرة والإعداد والقصد ، و بعضها الآخر يحصل لأنها جزء من حدث سابق هو ثمرة العمل البصير . وكلا النوعين يحصلان ، وكلاهما يجرى فنستمتع به أو نقاسى منـه . أما الأولى فلا تُعرف ، ولا تُفهم ، فهى قسمة من يد الحظ أو القدر . وأما الثانية فلها ـ وهى فى حالة التجربة ـ معانٍ تقـدم نتيجة رصيد العمليات التى تُحِل الاتصال المحـدود محل الانفصال المجرب والصفات الجزئية الراجعة إلى الانعزال . والأحـلام ، والجنون ، والأوهام ثمرات طبيعية وهى « حقيقة واقعة » كأى شىء فى العالم . وأفعال التنظيم المقصود الذى يـكوّن التفـكير هى كذلك تطورات طبيعية ، وكذلك الأشياء المجربة التى تحدث فى مجرى ذلك التفـكير . ولـكن المواقف الثانية عبارة عن حلولٍ للمشاكل التى تقيمها الأشياء المجربة بغير قصد ولا غرض ، ولذلك ظفرت بأمن ومعنى تامّين تفقدها المواقف الأولى . وكما قال أرسطو وتابَعه المدرسيون لا يقع شىء بلا غرض ، بدون تحقق نهائى . فـكل شىء مجرب فهو من بعض الوجوه فصل ختامى وتمام مرحلة ؛ أشبه بانتقال الشىء من الشك إلى اليقين ، ومن الظلمات إلى النور ، ومن الدارج إلى الهام ، ومن التشويش إلى النظام . فالأهداف إنما تَشْرُف حين تـكون نهاية العمليات البصيرة للتفـكير . و إنّا لنجرب الأشياء الفردية على الدوام ، غير أنّ الأشياء الفردية التى تـكون ثمرة الفعل البصير إنمـا هى التى تنطوى على نظام باطنى وتبلغ كمال الصفات .

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تُوَلّد اللايقين ومخاطره ، تقـدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين بإزائها . فالطبيعة تتميز بأنها مزيج دائم من المزعزع والثابت ، وهـذا هو الذى يعطى الوجود طعما مرّا ؛ إذْ لو كان الوجود إمّا واجبا أو ممـكنا ، فلن يـكون فى الحياة ملهاة أو مأساة ، ولا تـكون ثمة حاجة إلى

إرادة العيش . إن أهمية الأخلاق والسياسة ، والفنون والصناعات ، والدين ، والعلم كمنهج وكشف ، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر ، الثابت والمزعزع فى « الطبيعة » . ولن تجد خارج هذه الوحدة شيئا يسمى « الأهداف » سواء أكانت نهاية أشواط أم كانت أغراضاً ننصبها أمام أعيننا . فليس ثمة سوى كونٍ واحدٍ صمد ، يُتجه إليه دون أن يسمح بأى تغير ، أو تُسَيَّر نحوه الأحداث المقدورة . وليس ثمة تمامُ عملٍ مالم يكن ثمة مخاطرةٌ بفشل ، ولا فشل حيث لايوجد أمل فى إمكان التحقيق .

وأى فلسفة — وهى تبحث عن اليقين — تتجاهل حقيقة اللايقين الواقعة فى مجرى عمليات الطبيعة ، فإنها تنكر الشروط التى نشأت فيها هذه العمليات . ومحاولة إدخال كل ماهو مشكوك فيه داخل نطاق ماهو يقينى نظريًّا اتهام لهذه المحاولة بعدم الأمانة والمواربة ، يدفعها تبعا لذلك بالتناقض الباطنى . فكل فلسفة من هذا القبيل تتسم فى إحدى مراحلها بقسمة موضوعها إلى ماهو حقيقى حقا وإلى ماهو ظاهر فقط ، إلى ذات وموضوع ، إلى طبيعى وعقلى ، إلى مثالى وواقعى ، وليس لأى جانب من هذين الجانبين صلة بالجانب الآخر اللهم إلا بطريقة تبلغ من الغموض مايجعلها تخلق مشكلة لاحل لها .

والأفعال هى السبيل التى بها تحل المواقف المشكلة ، وهذه هى النتيجة الأخيرة المنهج العلمى . وليس فى هذه النتيجة أية غرابة ، لأن التفاعل هو السمة العامة للوجود الطبيعى ، و « الفعل action » اسم يطلق على حالة من إحدى حالات هذا التفاعل نعنى من جهة الكائن الحى . وعندما يؤدى التفاعل إلى استقرار الشروط المستقبلة التى تجرى فيها عملية الحياة ، يسمى هذا التفاعل « فعلا act » . فلوسلمنا بأنّ المعرفة هى شيء يجرى داخل الطبيعة ، فينبغى أن نسلم أن المعرفة فعل وجودى صريح

و إنما يمكن إنكار أنّ المعرفة فعلٌ يُعَدِّل ماهو موجود من قبل وأن قيمتها تقوم فى نتائج هذا التعديل ، إذا كان الشخص المشتغل بالمعرفة يعيش خارج الطبيعة ينظر إليها من موضع مّاخارجى . إن نظرية « المتفرج » فى المعرفة قد تكون شيئا لامناص منه من الناحية الإنسانية عندما كان الفكر يُعَد مزاولةً لعقلٍ مستقل عن البدن ويتيسر له بلوغ الحق بعمليات منطقية بحتة . أمّا فى الوقت الحاضر فأنْ يكون نموذج الإجراء التجريبى ماثلا أمام أعيننا ، وأن نكون على علم بدور الأفعال العضوية فى جميع العمليات الذهنية ، فهذا يتطلب تغيير ما ورثناه تاريخيا .

ولقد انقلبت مناقشتنا فى معظمها إلى تحليلٍ للمعرفة . ومع ذلك فالقضية المعروضة هى صلة المعرفة بالعمل ، والأهمية الأخيرة للنتائج الخاصة بالمعرفة تقوم فى الفكرة المتغيرة بالنسبة للعمل . والتمييز الذى كان قائما ذات يوم بين النظر والعمل كان له معنى باعتبار أنه تمييز بين نوعين من العمل : أعمى و بصير . والذكاء صفة لبعض الأعمال وهى تلك التى نوجهها ؛ والعمل المُوَجَّه مكسوب لاموهوب . وتاريخ التقدم البشرى هو قصة تعديل الأفعال التى تقع بغير معرفة كالتفاعل الذى يجرى بين الجمادات إلى أفعال تتصف بفهم مايجرى عنها ، أى من أفعالٍ تخضع للظروف الخارجية إلى أفعالٍ تسترشد بالتوجيه بما فيها من قصد : أى بما فيها من بصيرة تنفذ إلى نتائجها الخاصة بها . والتعليم ، والبحث ، والمعرفة إنما هى الطريق الذى تتمكن به هذه الصفة من الذكاء من أن تُخْلَع على الأفعال التى كانت فى الأصل عمياء .

وهذه نتيجة حاسمة فيما يخص أهمية الغَرَض والميكانيكية فى الطبيعة ؛ فالمذهب القائل بأن المعرفة كشفٌ — مثاليا أو وظيفيا — لحقيقة سابقة انتهى بتأثير

نتائج العلم الطبيعى إلى إرجاع الغرض إلى ماهو ذاتى بحت ، إلى أحوال للشعور . ثم نشأت عن هـذه المسألة مشكلة لا حلّ لها تتعلق بكيفية تأثير الأغراض فى العالم . فالعمل الصادر عن ذكاء عملٌ خاضع لغرض ، ولو كان هذا العمل حدثا طبيعيا ظهر إلى الوجود فى ظل شروط معقدة ــ ولو أنها نوعية ــ من التفاعل العضوى والاجتماعى ، لكان الغرض كالذكاء موجوداً داخل الطبيعة ، إنه « مقولة » لها قوام موضوعى وصحة موضوعية . و إن لها هـذه الصفة بطريقة مباشرة من جهة مكان الفن الإنسانى وعمله داخل المسرح الطبيعى ، وذلك لأنَّ سلوك الإنسان الذى يتميز بأنه إنسانى إنما يمكن تفسيره وفهمه فى صيغة من الغرض . فالغرض هو المقولة البارزة فى كل ما نسميه تاريخاً بمعنى الكلمة ، إنْ فى حـدوثه أو فى تدوينه ، مادام الفعل الذى يتميز بأنه إنسانى يمتاز بالقصد .

والغرض ــ بطريق غير مباشر ــ هو فكرة مشروعة وضرورية بوجه عام ، لأن الإنسان مستمر مع الطبيعة . فالطبيعة نفسها لها تاريخ ، ولها حركة تفضى إلى نتائج ، بمقدار ما تُتَوج الحوادث الطبيعية بفنون الإنسان البصيرة . أمَّا حين نجزئ الطبيعة لسهولة البحث إلى أجزاء صغيرة منفصلة ننظر إلى كل جزء منها منعزلا عن الآخر فى علاقته مع غيره من الأجزاء ، فلا يمكن تطبيق فكرة الغرض ، لأن نفس طريقة البحث الفكرى تستبعدها . والعلم زاخر بمثل هذا النوع من التجريدات . خذ مثلا الماء الذى هو مركب من إيدروجين وأوكسجين بنسبة معينة ، تجدْ أنَّ هذه العبارة تصف « الماء » بوجه عام ، لا حـدوث أى جزء معين يقع فى ظروف يُوجد فيها أكثر من إيدروجين وأوكسجين . وأى ماء مشخص فهو حالة من مجرى أشياء متعددة ممتدة إلى مالانهاية له . ومع ذلك فمن الناحية التكوينية ننظر إلى الماء فى علاقته بعناصره المحددة له كما لو كان عَالماً قائما بذاته . والماء من جهة أنه تقرير لعلاقة

ثابتة وسط آلاف من التغييرات المتعددة لكل منها تاريخه الشخصى ، فهو أداة للتوجيه . أمّا إذا نظرنا إليه على أنه نموذج لتخطيط نظرية عامة فى الطبيعة ، انقلب من أن يكون أداة توجيه ليصبح نظرةً لعالمٍ لامكان فيه لتاريخ أو غرض .

والوقائع المعممة حين تؤخذ على أنها حوادث فردية كاملة فى ذاتها تُفْضى إلى صورة عن الكون تشبه فيها الحوادث بعضها بعضا شَبَهًا تامًا . فهناك تكرار لا نمو ، وإنتاج ميكانيكى لاحركة متجمعة نحو نتيجة مُوَحَّدة . فنحن نأخذ من جعبتنا المنطقية ماسبق أن وضعناه فيها ، ثم نقول عما نسحبه منها إنه وصف حرفى لعالم الواقع . أى إنَّ الأشياء تفقد فرديتها وتصبح « أمثلة instances » على قانون عام . أما حين ننظر إلى الحوادث فى ارتباطاتها مما هو جزء بلا ريب من مهمة الفلسفة ، فإننا نرى الطبيعة متميزة بتواريخ بعضها ينتهى إلى وجود البشر وإلى نشاطهم الذكى فى نهاية المطاف . وهذا السبيل من جهة أنه ذروة توحيد التفاعلات المعقدة فهو على حالٍ تعطى العمليات السابقة معنى غرضيا purposive meaning . فكل شىء حادثٌ ، سواء أخذنا قطاعات قصيرة ، منعزلة من المجرى الطبيعى ، أم أخذنا مجرى الحوادث فى مدى واسع من الزمن يكفى للكشف عن توحيد عدد عديد من العمليات تنحو نحو نتيجة واحدة [١] ..

والماكينة مثال بارز على الميكانية ، وهى كذلك مثال بارز للشىء الذى نريد أن نفهمه فى ضوء الغرض أو الفائدة أو الوظيفة . فالطبيعة « لها » ميكانية ، وهذه الميكانية mechanism تُكَوِّن مضمون موضوعات العلم الطبيعى لأنها تحقق الوظيفة

---

(١) Purposive Universe, New York, 1926, by Edmund Noble

ويشتمل هذا الكتاب على أفضل كلام فيا أعرف خاص ببعض الاعتبارات التى أوجزتها فى هذه الفقرة .

الأداتية التي يجب أن تُؤَدِّى بالمعرفة . ولو كانت التفاعلات والارتباطات الداخلة فى الحوادث الطبيعية لاتشبه إحداها الأخرى بما فيه الكفاية ، ولا ثابتة متجانسة بما فيه الكفاية بحيث يمكن استنباط بعضها من بعض والتنبؤ ببعضها عن بعض ، لما أمكن وجود التوجيه والغرض . وما دامت العلاقات الدائمة بين التغييرات هى موضوع الفكر العلمى ، فهذا الموضوع هو ميكانية الحوادث . وخلاصة البحث الحديث يوضح لنا أنَّ هذه الثوابت أكانت عامة تسمى قوانين أم خاصة تسمى وقائع فهى إحصائية فى طبيعتها . إنها ثمرة متوسط عدد كبير من الحالات الملاحظة بوساطة سلسلة من العمليات . وهى ليست وصفاً للبنية المضبوطة أو السلوك المضبوط لأى شىء « فردى » ، كما أن قانون الوفيات الذى يبين معدل وفاة الأشخاص فى سن معينة لايصف حياة أى شخص من الأشخاص الداخلين فى هذا الإحصاء . وللطبيعة ميكانية لها من الثبات مايكفى أن يسمح بالإحصاء والاستنباط والتنبؤ . ولكن الفلسفة التى تشخص النتائج المنعزلة والنتائج التى حصلنا عليها نتيجة غرض ، مع النظر إلى الوظيفة على أنها أداة ، هى وحدها الفلسفة التى تنتهى إلى أن الطبيعة ميكانية ، وميكانية فقط .

لقد تبين منذ زمن طويل أن بعض القوانين الطبيعية إحصائية بدلا من أن تكون تقريراً عن سلوك الأفراد من حيث كذلك . ومبدأ هيزنبرج إلى جانب ذلك الكشف الذى ينص على أن الكتلة تتغير مع السرعة ، يُبْرِزان هذه النتيجة ذات الصفة العامة من أن جميع القوانين الطبيعية تتصف بهذه الصفة . فهى — كما بينا من قبل — تنبؤات عن « رجحان » حادثة ملاحظة . إنها تمثل أقصى ماانتهى إليه التنبؤ عند ما كسويل ، ذلك التنبؤ الذى بلغ من الشهرة ما يجدر بنا نقله كاملا :

«إنَّ نظرية الذرات والخلاء تفضى بنا إلى زيادة الاهتمام بمذاهب الأعداد الصحيحة

والنسب المحدودة . ولكننا عندما نطبق المبادئ الدينامية على حركة الأعداد الهائلة من الذرات ، تُرغمنا ملكاتنا المحدودة على هجر محاولة التعبير عن التاريخ المضبوط لكل ذرة ، وأن نقنع بتقدير متوسط ظروف مجموعة من الذرات تبلغ من المقدار حداً يجعلها مرئية . وهذا المنهج الذى يبحث فى مجموعات من الذرات مما يمكن أن أسميه المنهج الإحصائى ، والذى هو فى معرفتنا الراهنة المنهج الوحيد المستطاع لدراسة خواص الأجسام الواقعة ، يتطلب نبذ المبادئ الدينامية الدقيقة واصطناع المناهج الرياضية المتعلقة بنظرية الاحتمالات . وأكبر الظن أننا سنظفر بنتائج هامة من تطبيق هذا المنهج الذى لاتزال المعرفة به حتى الآن قليلة وليس مألوفاً عندنا . ولو أن تاريخ العلم القائم بالفعل كان مختلفا ، وكانت المذاهب العلمية الأكثر ألفة عندنا هى تلك التى يجب أن يعبر عنها بهذه الطريقة ، فأكبر الظن أننا قد نعد وجود ضرب معين من الحدوث وكأنه حقيقة بَيِّنَة بذاتها ، ولنظرنا إلى مذهب الضرورة الفلسفى كأنه مجرد سفسطة »[1] : ومماأحس به ماكسويل ونظر إليه على أنه صفة ترجع إلى« تحديد ملكاتنا » يتضح أنه صفة للحوادث الطبيعية نفسها . فليس ممكنا أن يوجد أى علم ميكانيكى مضبوط عن الفرد ، لأن الفرد تاريخ فريد فى صفاته . ولكن العناصر المكونة للفرد تصبح معروفة عندما ننظر إليها على أنها ثوابت إحصائية مستمدة من سلسلة من العمليات ، لاعلى أنها صفات كيفية .

ولهذه الحقيقة أثر واضح فى حرية الفعل . فالحدوث شرط ضرورى للحرية ولو أنه ليس شرطا كافيا من الجهة الرياضية . فلا مكان للحرية فى عالم جميع مكوناته متماسكة مضبوطة تماماً . والحدوث ولو أنه يفسح للحرية مكانا إلا أنه لا يشغل هذا المكان . والحرية تتحقق بالفعل حين يرتبط الاعتراف بالعلاقات وهو العنصر الثابت

(١) J. C. Maxwell. Scientific Papers, vol. 11, p. 253.

بالعنصر غير اليقيني فى داخل المعرفة التى تُيَسِّر البصر بالمستقبل وتؤكد الإعداد المقصود للنتائج المحتملة : فنحن أحرارٌ بمقدار مانعرف بالفعل مايدور حولنا . أما المطابقة بين الحرية وبين « حرية الإرادة » فإنها تضع الحدوث contingency فى الموضع الخطأ . وحدوث الإرادة يعنى أننا قد بحثنا فى اللايقين بلا نزاع . وأننا لجأنا إلى المصادفة لا إلى التصميم . إنَّ مهمة الإرادة أن تكون ذات عزيمة ، أى أن تعزم بإرشاد الفكر على حل ماهو موجود فى « المواقف » المزعزعة من عدم تحديد . ويتأرجح الاختيار ثم لا ينفذ صوب ناحيةٍ بالعسف ، إلا حين تحملنا الظروف على العمل ، ولا نكون قد اهتدينا بَعْد إلى طريقٍ بصير نسلكه فى العمل .

إنَّ مذهب « حرية الإرادة » محاولةٌ يائسة للهرب من نتائج مذهب « الوجود » الثابت اللامتغير الموضوعى . فإذا تبددت هذه العقيدة اختفت الحاجة إلى اصطناع مثل ذلك اليأس . إنَّ الأفعال المُؤثِّرة تميز كل فرد من جهة أنه فردٌ أو فريد . وهذه الأفعال إذا نظرنا إليها فى ذاتها نراها متميزة بالمعنى الواقع ، ثم تصبح اختياراتٍ حقيقية بتوجيه البصيرة . والمعرفة ــ لا القول بعالمٍ الإيثار فيه وهم ولا يهم أو يحدث أى فرق ــ تضع فى أيدينا الأداة التى بها قد يكون الإيثار عاملا بصيرا أو مقصودا فى بناء مستقبلٍ بالكد والعمل المعد . فالمعرفة بشروطٍ وعلاقاتٍ خاصة أداةٌ للعمل الذى يصبح بدوره أداةً لإنتاج مواقفَ لها صفاتٌ جديدة من الدلالة والنظام . وأن يكون المرء حراً هو أن يكون قادراً على مثل هذا العمل .

لقد اتخذنا البحث الطبيعى نموذجا على طبيعة المعرفة . وهناك مايسوغ هذا الاختيار ، لأن عمليات المعرفة الطبيعية تبلغ أقصى حد من الكمال ، كما أن نظام رموزها يبلغ أقصى نهاية من الابتداع . ولكن إذا عنينا بهذا الاختيار أنَّ العلم هو الضرب الوحيد الصحيح من المعرفة ، فقد يُساء فهم ماقصدنا إليه . فهذه المعرفة

الطبيعية ليست إلا صورةً مركزة من المعرفة تصور فيها بحروف كبيرة السمات الأساسية لأى معرفة . وفضلا عن ذلك فهى أداةٌ نملكها لتنمية الضروب الأخرى من المعرفة . ومع ذلك فنحن نعرف فيما يختص بأى موضوع أيا كان بمقدار مانستطيع بالقصد تعديل المواقف المشكوك فيها إلى مواقف محلولة . ولكن المعرفة الطبيعية تمتاز بصفتها التى تختص بها و إخلاصها التام لغرض واحد . والاتجاه المنطوى فيها ، أى منهجها ، لم يتجاوز بَعْد مباحثها الخاصة بها ؛ فالاعتقادات الشائعة فى الأخلاق والسياسة والدين تتميز بفزع من التغيير ، و بالشعور بأن الترتيب والسلطة المنظمة لايمكن الحصول عليهما إلا بالرجوع إلى حقائق ثابتة سابقة . إننا نهرب من المشاكل خارج نطاق البحث الطبيعى . إننا نكره كشف الستار عن المصاعب الجدية فى أعماقها وأغوارها . إننا نُؤْثِرُ قبول ماهو واقع ثم نرتبك بعد ذلك فى سيرنا . من أجل ذلك كانت « علومنا » الاجتماعية والأخلاقية تقوم إلى حد كبير على صياغة الوقائع الواقعة فى أنظمة فكرية بشكل واسع . فلا يزال منطقنا المستخدم فى الموضوعات الاجتماعية والإنسانية هو إلى حد كبير منطق التعريف والتصنيف الذى كان مستخدما حتى القرن السابع عشر فى العلم الطبيعى . إنَّ الدرس الذى تعلمناه من البحث التجريبى لا يزال فى حاجة أن نتعلمه فيما يتعلق بالأمور التى تهمنا أعظم الأهمية .

إننا اليوم من الناحية الاجتماعية فى حالٍ من الانقسام والتشويش ، لأن أفضل معرفة موثوقة عندنا نحصل عليها بالعمل الموجه ، وهذه الطريقة لا تزال مقصورة على أمور بعيدةٍ عن الإنسان أو لا تهمه إلا فى الأمور التكنيكية والصناعات . أما بقية عملنا فى الأمور الأكثر التصاقا بنا وأعمق تأثيراً فينا فإنها لا تنظم بعمليات من

الذكاء البصير، بل بالتقاليد والهوى الشخصى والظروف العارضة . إنَّ أهم وجهٍ من وجوه العلم الطبيعى ـ ذلك الذى يخص منهجه ـ غيرُ مطبقٍ فى العمل الاجتماعى، على حين أن نتائج العلم الطبيعى التكنولوجية يستخدمها أولئك الذين يشغلون مناصب ممتازة ليخدموا بها أغراضهم الخاصة أو أغراض طبقتهم . ولعل حالة التعليم من أهم ما يترتب على ذلك من نتائج . فالتعليم باعتبار أنه وسيلة للنظام العام الخاص بالعمل البصير، فى يده مفتاح التجديد الاجتماعى المنظم . ولكن تلقين النتائج الثابتة بدلا من تنمية الذكاء كطريقة للعمل لا يزال يغلب على عملياته . فالانصراف إلى التدريب المهنى والمهارات الميكانية من جهة، واختزان معلومات مجردة من جهة أخرى، مثالٌ بارز لمن يستطيع قراءة الصورة كاملة عن أهمية الفصل التاريخى بين المعرفة والفعل، و بين النظر والعمل، وما دام الانعزال بين المعرفة والعمل قائما، فهذه القسمة بين الأهداف و بين الطاقات ـ تلك القسمة التى تعد حالة التعليم عنوانا عليها ـ ستظل باقية . إنَّ الشرط الفعَّال لتوحيد جميع الأغراض ومنازعات الاعتقادات المقسمة على أنفسها هو التأكد من أن العمل البصير هو الملاذ الأخير الوحيد للإنسان فى أى ميدان كان .

ونحن على ذلك لا نزعم عدم وجود مشكلة فلسفية تختص بعلاقة العلم الطبيعى بأمور الخبرة الجارية . ولكنا نقرر أن المشكلة فى الصورة التى شُغِلت بها الفلسفة الحديثة هى مشكلة مصطنعة ترجع إلى تواصل افتراض مقدمات تكونت فى مرحلة متقدمة من التاريخ، وليست لها الآن صلة بحالة البحث الطبيعى الراهنة . ومع ذلك فإن توضيح أساس هذه المشكلة الزائفة إنما يفرض على الفلسفة الأخذ بعين الاعتبار مشكلة لها أهمية عملية عاجلة، وهى مشكلة نشأت من ظروف الحياة المعاصرة .

فما هى أنواع المراجعات وضروب التسليم للمعتقدات الجارية حول سلطة الأهداف والقيم التى يتطلبها منهج العلم الطبيعى ونتائجه ؟ وما هى إمكانيات التعـديل الموجه لمضمون الاعتقاد والعمل فى الوقت الحاضر فى النظم والجماعات الإنسانية مما نشأ عن توجيه الطاقات الطبيعية بتأثير العـلم الطبيعى ؟ وهـذه الأسئـلة تبلغ من الأصالة والسلطان مبلغ المشكلة التقليدية من الاصطناع وعدم الجدوى .

الفصل العاشر

بناء الخير

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين . وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهى منبع اهتمامنا بما هو موجود فى الحاضر . ورأينا أن غياب فنون التنظيم جنحت بالبحث عن الأمن إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات ، وتعلق الفكر بالكشف عن النذر بدلا من الدلائل على ما سيحدث . ثم تميز تدريجا عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التى تحدد مصير الإنسان فى جميع الأمور الهامة . وهذا هو العالم الذى اهتم به الدين . أمّا الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التى يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وما له من بصيرة يملكها بالفعل . وورثت الفلسفة فكرة هذا التقسيم . وفى الوقت نفسه بلغ كثير من الفنون فى بلاد الإغريق حالةً من النمو رفعتها فوق مجرد المنزلة العادية . فعندهم إشارات كانت تدل على القياس والترتيب والانتظام فى المواد التى يستخدمونها ، وتدل على وجود نزعة عقلية فى أساسها . ونشأ كذلك بسبب نمو الرياضيات مثلٌ أعلى من المعرفة العقلية الخالصة لها فى ذاتها كيان وطيد وقيمة ، كما نشأت الوسائل التى بها يتيسر بالعلم فهمُ دلائل الجرى على طريقة عقلية داخل الظواهر المتغيرة . ثم التمست الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين فى البرهنة الفكرية على حقيقه أمور العالم المثالى .

ومع انتشار المسيحية تغلبت الصفات الأخلاقية الدينية على الصفات العقلية

الخالصة . وامتزجت المعايير القصوى المعتمدة على السلطة ، والخاصة بتنظيم اتجاهات الإرادة الإنسانية وأهدافها ، مع تلك التى كانت تحقق مطالب الحقيقة الضرورية الكلية . وفضلا عن ذلك فقد مثلت الكنيسة على الأرض سلطة « الموجود » المطلق . وما كان بطبعه عقلا متعاليا فقد أصبح معروفاً بطريق الوحى الذى تولت الكنيسة تأويله ورعايته . واستمر هذا النظام قرونا عدة ، وقدم للعالم الغربى ضرباً من التوحيد بين الاعتقاد والسلوك . وبذلك امتدت وحدة الفكر والعمل إلى كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة . ولم تعتمد كفاية إجراءاتها على الفكر ، بل كان ضمانها فى أقوى النظم الاجتماعية وأعظمها سلطانا .

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذى كان يبدو وطيدا . وأدت هذه النتائج فى ذاتها ، وأكثر من ذلك فى الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التى ولدتها ، إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان فى هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التى كانت تنظم حياته الحاضرة فى تحديدها لمصيره الأقصى الأزلى . وتُعَدُّ مشكلةُ إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذى يعيش فيه ، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التى يجب أن توجه سلوكه ، أعمقَ مشكلة فى الحياة الحديثة . إنها مشكلة أى فلسفة لا تنعزل عن هذه الحياة .

إن العناية التى وُجهت إلى هذه الحقيقة من أن طريقة العلم التجريبية قد صرفت النظر عن الفصل بين المعرفة والعمل ترجع إلى حقيقة أخرى ، هى أنه اليوم فى ظل مجال محدود متخصص وتكنيكى يتيسر إمكان تحقيق الحاجة إلى التوحيد فى المجال الأوسع من خبرة الإنسان الجماعية ، وذلك بمقدار ما يخص النظريات . ومن واجب الفلسفة أن تكون هى النظرية التى تقوم فى أساس العمل ، وذلك عن طريق

الأفكار التي فيها من التحديد ما يكفي أن تُثمر في النشاط التجريبي بما يجعل التوحيد مأموناً في الخبرة الراهنة . ومشكلة الفلسفة الجوهرية هي العلاقة الموجودة بين معتقداتنا عن طبيعة الأشياء القائمة على العلم الطبيعي و بين معتقداتنا عن القيم – مع استخدام لفظة القيم للدلالة على كل ما له حق في سلطة توجيه السلوك . والفلسفة التي يجب أن تضطلع بهذه المشكلة ستصدمها أول كل شيء هذه الحقيقة : وهي أن معتقداتنا عن القيم لا تزال في الأغلب في ذلك الموضع الذي كانت معتقداتنا تشغله قبل الثورة العلمية . فإمّا أن يكون ثمة شكٌّ أساسي في قدرة الخبرة أن تنمي معاييرها التنظيمية ، ودعوةٌ إلى مايسميه الفلاسفة القيم الأزلية كي تحقق تنظيم الاعتقاد والعمل ؛ و إمّا أن يكون ثمة تسليم بالمتع المجربة بالفعل بصرف النظر عن المنهج أو الطريقة التي تظهر بها تلك المتع إلى الوجود . وهذا التشعب التام إلى منهج عقلي وآخر تجريبي ، له أهميته الإنسانية العميقة في الطرق التي ننظر منها إلى الخير والشر ، والتي نسلكها لعمل الخير أوالشر .

وعندما أخذت الفلسفة الفنية تفكر في هذا الموقف انقسمت نظريات القيمة إلى نوعين . فمن جهة تعد الخيرات والشرور كما تجرب بالفعل في كل ميدان من ميادين الحياة من خصائص عالم أدنى من الوجود – أي أدنى بالطبع . فهذه الخيرات والشرور لأنها من جملة الخبرة الإنسانية فينبغي أن تقدر قيمتها بالنسبة لمعايير ومثل عليا مستمدة من حقيقة أقصى ، يُنسب إليها أيضا مايوجد في الخيرات والشرور من نقائص وشذوذ علينا أن نصححها ونضبطها باصطناع مناهج للسلوك مستمدة من الولاء لمطالب الموجود المطلق . وقد اتخذت هذه الصيغة الفلسفية قوامها وقوتها من أنها تصور معتقدات الناس بوجه عام بمقدار وقوعهم تحت تأثير المؤسسات الدينية . فكما أن التصورات العقلية قد فرضت ذات يوم على الظواهر الملاحظة الداخلة في مجرى

الزمان ، كذلك فرضت القيم الأزلية على الخبرات المجربة . وفى الحالين على خدسواء من المفروض أن يكون البديل هو الفوضى وانعدام القانون . ويزعم الفلاسفة أن هذه القيم الأزلية تعرف بالعقل ، أما الجمهور فيزعم أنها وحى سماوى .

وعلى الرغم من ذلك فقد تزايدت القيم الأرضية زيادة هائلة مع انتشار أنواع الاهتمام الدنيوى التى تستأثر أكثر فأكثر بالعناية والنشاط . وقد أصبح الإحساس بالقيم المتعالية ضعيفا ، وبدلا من تدخلها فى كل أمر من أمور الحياة أصبحت أكثر فأكثر مقصورة على أوقاتٍ وأفعال مخصوصة . وانحصرت سلطة الكنيسة فى التعبير عن إرادة الله وغايته وفرضهما على الناس فى نطاق ضيق . فمهما يصدر عن الناس من قولٍ واعتقاد فإنَّ ميلهم إزاء الشرور الواقعة هو الالتجاء إلى الوسائل الطبيعية والتجريبية لعلاجها . ولكن فى الاعتقاد الرسمى لا يزال المذهب القديم مستمرا ، وهو المذهب الخاص بصفة خبرات الخبرة الجارية ومعاييرها ، وأنها مضطربة بالطبع ولاقيمة لها . وهذا الافتراق بين مايفعله الناس وبين مايعتقدونه بالاسم مرتبط ارتباطا وثيقا باضطراب الفكر الحديث ومايقوم فيه من منازعات .

لسنا نعنى بذلك أننا نقرر عدم وجود محاولات لاستبدال النظرية القديمة الخاصة بسلطان القيم الثابتة المتعالية والقول بتصورات أكثر التصاقا بمزاولات الحياة اليومية . بل العكس هو الصحيح . ولنضرب مثالا واحدا بنظرية أصحاب المنفعة التى كان لها قوة عظيمة . والمدرسة المثالية هى الوحيدة فى الفلسفات المعاصرة ، مع استثناء إحدى صور الواقعية الجديدة ، التى تأخذ فى اعتبارها الفكرة القائلة بأن الحقيقة هى والقيم الأخلاقية والدينية المطلقة شىء واحد . ولكن هذه المدرسة هى أيضا تلك التى تُعْنى أعظم العناية بالاحتفاظ بالحياة « الروحية » . ومما له دلالته كذلك أنَّ النظريات التجريبية تحتفظ بالفكرة القائلة بأن الفكر والحكم يتعلقان

بالقيم التى تجرب مستقلة عنهما ذلك أن الانفعالات عند أصحاب هذه النظريات تشغل نفس المنزلة التى تشغلها الإحساسات فى التجريبية التقليدية . فالقيم تتكوّن بالتذوق والمتعة ؛ فأن يُستمتع بالشىء ، وأن يكون له قيمة ، حقيقة واحدة لها اسمان مختلفان هما المتعة والقيمة . وما دام العلم قد استبعد القيم من جملة موضوعاته فقد بذلت هذه النظريات التجريبية أقصى وسعها لتأكيد صفتها الذاتية البحتة عن القيمة . ومن المفروض أن تشمل النظرية النفسانية الخاصة بالرغبة والتذوق سائر ميدان نظرية القيم . والانفعال المباشر فى النظرية النفسانية صورة طبق الأصل من الإحساس المباشر .

لن أعترض على هذه النظرية التجريبية إلا بمقدار ما تربط نظرية القيم بالتجارب المحسوسة للرغبة والرضا ؛ فالقول بوجود مثل هذا الارتباط هو فى نظرى الطريق الوحيد الذى به يمكن التخلص من تسامى النظرية العقلية ونظرية المؤسسات الخاصة بالقيم المتعالية . والاعتراض يقوم على أنَّ النظرية المذكورة تُنْزِل القيمة إلى مرتبة الأشياء التى نستمتع بها سابقا بصرف النظر عن الطريقة التى ظهرت بها هذه الأشياء إلى الوجود . فهى تأخذ المتع العارضة ، لأن عمليات بصيرة لم تنظمها ، على أنها قيم فى ذاتها وعن ذاتها . والتفكير العملياتى فى حاجة إلى أن يطبق على أحكام القيم كما أصبح نهائيًا الآن مطبقاً على تصورات الأمور الطبيعية . ومذهب الخبرة التجريبى مُطَالبٌ فى ميدان أفكار الخير والشر بأن يحقق شروط الموقف الحاضر .

لقد ظهرت الثورة العلمية عندما كانت مادة الخبرة المباشرة غير الموجهة تُؤخذ على أنها إشكالية ، وعلى أنها تقدم مادةً علينا تحويلها بالعمليات التفكيرية إلى موضوعات معروفة . وقد تبين أنَّ التباين بين الموضوعات المختبرة والمعروفة هو تباينٌ زمنى ، أى الموضوعات التجريبية التى حصلت أو « أعطيت » قبل أفعال التغير

والترتيب التجريبيين ، والموضوعات التى جاءت بَعْد هذه الأفعال ونبعت منها : أمّا فكرة الفعل الحسى أو الفكرى الذى يمدنا بقياس صحيح للفكر فى المعرفة المباشرة فقد نبذت ، وأصبحت نتائج العمليات هى أهم شىء . وهذا يوحى مباشرة بأن الهرب من عيوب المذهب المطلق «الترنسندنتالى» لا يكون برفع المتع التى نحصل عليها كيفما اتفق إلى مرتبة القيم ، بل بتعريف القيم بالمتع التى هى نتائج الفعل البصير ؛ ذلك أنّ المتع بغير تدخل الفكر ليست قيما بل خيرات هى موضع نظر ، وتصبح قيما حين تنشأ مرة أخرى عن السلوك البصير فى صورة متغيرة . إنّ الصعوبة الأساسية فى النظرية التجريبية الجارية عن القيم أنها إنما تصوغ العادات السائدة اجتماعيا وتبررها ، تلك العادات التى تنظر إلى المتع كما تجرب بالفعل على أنها قيم فى ذاتها وعن ذاتها . ثم إنها تنحى تماماً مسألة تنظيم هذه المتع . ويتطلب حل هذه المشكلة النظر فى مشكلة التجديد الموجه للنظم الاقتصادية والسياسية والدينية .

وثمة تناقض ظاهر فى هذه الفكرة القائلة بأننا إذا ولينا ظهورنا صفات الأشياء المدركة إدراكا مباشراً فقد نتمكن من تكوين تصورات صحيحة عن الأشياء ، وأنّ هذه التصورات قد تستخدم فى الظفر بتجارب آمن وأكثر أهمية عنها . غير أن المنهج انتهى إلى الكشف عن العلاقات أو التفاعلات التى تعتمد عليها الأشياء المدركة من جهة أنها حوادث . والتماثل الشكلى يوحى بأننا نعد خبرتنا المباشرة الأصلية عن الأشياء التى نرغب فيها ونستمتع بها مجرد احتمالات لقيم ستحققها ، وأن المتعة تصبح قيمةً حين نكتشف العلاقات التى يتوقف وجودها عليها. ومثل هذا التعريف بالعلة وبالعملية إنما يعطى مفهوماً من مفهومات القيمة لا تعريفا للقيمة ذاتها . ولكن استخدام هذا المفهوم فى العمل يُفْضى إلى شىء له قيمة مضمونة هامة .

وقد يمكن أن نعطى للعبارة الصورية مضموناً محسوساً بالتنبيه على الفرق بين

ما نتمتع به وما يقبل المتعة ، بين مانرغب فيه وما يقبل الرغبة ، بين مايرضينا والقابل أن يرضينا . فالقول بأن شيئاً مّا قد تمتعنا به تقريرٌ لحقيقة واقعة ، لشيء وجد من قبل ، وليس معنى ذلك الحكم على قيمة هـذه الحقيقة الواقعة . ولا فرق بين هـذه القضية و بين القضية التى تقرر أن هذا الشيء حلو أو مر ، أحمر أو أسود . فالكلام إما صواب أو خطأ ، و بهذا تنتهى المسألة . أمّا حين نخلع على شيء من الأشياء قيمة فنحن نقرر أنه يرضى أو يحقق شروطا معينة . والوظيفة والمنزلة فى تحقيقهما للشروط أمران مختلفان عن مجرد الوجود . وأن يكون الشيء مرغوباً فيه إنما يثير مسألة جدارته للرغبة دون أن يحلها . والطفل وحده وهو صغير لم يتم نضجه هو الذي يظن أنه يضع حدا لمسألة جدارة الرغبة بتكرار التصريح بذلك قائلا : « أريده ، أريده ، أريده . » ليس موضع الاعتراض فى النظرية التجريبية الشائعة عن القيم هو ربط القيم بالرغبة والمتعة ، بل فشل النظرية في التمييز بين المتع المختلفة في أنواعها اختلافاً حاسماً . وهناك عبارات كثيرة شائعة تعترف بوضوح بالفرق بين هذين النوعين . خذ مثلا الفرق بين أفكار « الإرضاء » satisfying ، و « الجدير بالإرضاء » satistaactory . فأن نقول إن هذا الشيء يرضينا تقرير لأمر كأنه غاية منعزلة . وأن نقول إنه جديربالإرضاء تعريفٌ له فى ضوء مايرتبط به و يتفاعل معه . الواقع أنّ شيئاً مّا يمتعنا أو أنه موافق لنا يثير مشكلة الحكم : كيف نقيس الإرضاء ؟ أهو قيمة أو ليس قيمة ؟ أهذا الشيء مما يجب أن نمتدحه ، ونستحسنه ، و يجب أن نستمتع به ؟ وليس رجال الأخلاق وحدهم بل التجارب اليومية تخبرنا أن شعورنا بإرضاء الشيء لنا قد يكون تحذيرا ودعوة للنظر فى العواقب . أما القول بأن الشيء جدير بالإرضاء satisfactory فتقرير بأنه يحقق شروطا خاصة . الواقع هذا حكمٌ بأن الشيء « صالح للعمل » . إنه يتطلب التنبؤ ؛ إنه يتأمل المستقبل الذى سيستمر الشيء فى خدمته ؛

إنه سيحقق عملا . إنه يقرر عاقبةً يفعلها الشيء ؛ولا نزاع أنَّ ذلك سيتحقق بالفعل . فالقول بأنَّ الشيء مُرْضٍ يدل على مضمون قضية تقرر حقيقة واقعة . والقول بأن الشيء جدير بالإرضاء إنما هو حكمٌ ، أو تقدير ، أو مدح ، ويدل على اتجاهٍ يجب أن نتخذه ، هو اتجاه مَنْ يجتهد فى الاستمرار ويعمل على التأمين .

وجدير بالملاحظة أنه بجانب الأمثلة التى ضربناها هناك كثير من التمييزات الأخرى فى كلامنا العادى . وفى اللغة الإنجليزية تدل المقاطع الأخيرة وهى worthy - able-ful على مانقصده . وذلك مثل notable, noteworthy, noted أى ملاحظ ، ملحوظ، جديربالملاحظة ؛ ومثل remarked, remarkable غريب جدير بالغرابة ؛ ومثل advised,advisable مستحسن ، وجدير بالاستحسان ؛ ومثل wondered at, wonderful عجيب،وشديد العجب؛ pleasing, beautiful باعث على السرور ، وجميل ؛ objected to, objectionable معترض عليه ، وقابل للاعتراض: loved, lovable محبوب،وجديربالحب؛ blamed, blameable مذموم ، وقابل للذم ؛ esteemed, esteemable مقــدر ، وقابل للتقدير ؛ admired, admirable مبجل ، وموضــع للتبجيل ؛ shamed, shameful مخجل، و باعث على الخجل ؛ honoured, honourable محترم ، وقابل للاحترام ؛ approved, approvable موافق عليه ، وقابل أن يوافــق عليــه ؛ worthy of approbation جدير بالمدح ... الخ . ولن تؤدى مضاعفة هذه الألفاظ إلى تقوية التميز ، ولــكن تساعد على تجلية الشعور بالصفة الأساسية من هذا التمييز ، أى الفرق بين مجرد تقرير حقيقــة سابقة واقعة وبين الحــكم على أهمية إبراز هــذه الحقيقة إلى الوجود والحاجة إلى ذلك ـ أو إذا كانت هــذه الحقيقة موجودة من قبل

بأن نعمل على الإبقاء عليها . وهذا النوع الثانى عبارة عن حكم عملى أصيل ، و يوضح نوع الحكم الوحيد الذى له صلة بتوجيه العمل . أمّا أن نحتفظ بلفظة « القيمة » لهذا الضرب الثانى (وهو ما أراه صوابا) فأمر ثانوى ، ولكن المهم هو الاعتراف بهذا التمييز على أنه مفتاح لفهم علاقة القيم بتوجيه السلوك .

وهذا العنصر من التوجيه بوساطة فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شىء آخر . إذ فى كل عمل علمى خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات ، مثل : من الجدير أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو أدلة ؛ ومن المستحسن محاولة هذه التجربة ؛ أو تسجيل هذه الملاحظة ؛ أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك ؛ أو إجراء هذا الحساب ... وهكذا .

ولعل لفظة « الذوق » قد أصبحت مرتبطة تمام الارتباط بالاستحسان التحكمى للتعبير عن طبيعة أحكام القيمة . ولكننا إذا استخدمنا هذه اللفظة بمعنى التقدير المتأصل والفعّال على حد سواء ، فقد يمكن أن نقول إنّ تربية الذوق هى أهم شىء حينما تدخلت القيم فكريةً كانت أم جمالية أم أخلاقية . والأحكام المباشرة نسبيا والتى نسميها كياسةً أو تلك التى نطلق عليها اسم الجدس ، لاتسبق البحث التأملى بل هى الرصيد الناتج عن تكرار التجارب التى نفكر فيها . إن الذوق المرهف هو فى نفس الوقت ثمرة وجزاء المزاولة المستمرة للتفكير . يقولون : لامشاحة فى الأذواق ، ونقول : الأذواق هى الشىء الوحيد الجدير بالتشاحن إذا قصدنا بالمشاحنة المناقشة التى تتطلب البحث التأملى . فالذوق إذا أخذناه على أفضل معانيه ثمرة الخبرة التى تجمعت للحكم على التقدير البصير للقيمة الحقيقية للمحبوبات والمتع . فلن تجد شيئاً تتجلى فيه شخصية المرء على التمام كما تتجلى فى الأمور التى يقدر أنها جديرة بالمتعة والطلب . ومثل هذه الأحكام هى البديل الوحيد لسيطرة الاعتقاد الناشىء عن الدافع الشخصى

أو الاتفاق أو العادة العمياء أو هوى النفس . إن تكوين حكم أو ذوق حسن مهذب فعّال بالنسبة لما نُعْجب به جماليا ونقبله فكريا ونستحسنه أخلاقيا هو أعظم مهمة تتطلبها أحداث الخبرة من البشر .

إن القضايا عما هو واقع أو عما نحبه لها قيمة أداتية فى بلوغنا أحكام القيمة بمقدار ما ننعم النظر فى شروط وعواقب ما نحبه . وهذه القضايا فى ذاتها ليس لها دعاوى ، ولا تَفْرض مطالب على الاتجاهات والأفعال المستقبلة ، ولا تزعم أى سلطان للتوجيه . فإذا كان أحدنا يحب شيئا فهو يحبه ، وهذه مسألة لا يمكن التنازع فيها — ولو أنه ليس من السهل تقرير « ما » الذى نحبه ، كما يزعم غالبا .

والحكم على ما يجب أن نطلبه ونتمتع به هو من جهة أخرى دعوى بالنسبة للعمل فى المستقبل ، إذ له صفة شرعية لا مجرد صفة واقعة. ومن المألوف فى الخبرة أن المحبوبات والمتع متعددة الأنواع، وأن كثيرا منها تستهجنها الأحكام التأملية . والمتعة تبرر نفسها وترتدى ثوبا عقليا فتخلق بذلك ميلا لتقرير أن الشىء المستمتع به قيمةٌ من القيم؛ وهذا التقرير بصحة الشىء يضيف إليه سلطانا . فهذا قرار بأن للشىء حقًّا فى الوجود، ومن ثمّ له دعوى للعمل حتى يستمر فى الوجود .

وقد يمكن أن نمضى أكثر من ذلك فى الموازنة بين منزلة نظرية القيم ونظرية الأفكار عن الأشياء الطبيعية قبل نشأة البحث التجريبى . ذلك أنّ النظرية الحسية عن أصل الأفكار ومعيارها بعثت بطريق رد الفعل النظرية « الترنسندتالية » عن أولية الأفكار . لأن النظرية الحسية فشلت تماماً فى تفسير الترابط الموضوعى بين الأشياء الملاحظة وما فيها من ترتيب وانتظام . كذلك أى مذهب يطابق بين مجرد محبة الشىء وبين قيمة الشىء المحبوب ، فإنه يفشل فى توجيه السلوك حين يكون التوجيه مطلوبا ليقرر من تلقاء نفسه وجود قيم أزلية فى الوجود ، هذه القيم هى معايير

جميع الأحكام والأهداف الواجبة لكل سلوك . إننا بغير استخدام التفكير العملياتى نتأرجح بين نظرية تعزل موضوعية أحكام القيمة لإنقاذها من الخبرة والطبيعة ، وبين نظرية أخرى تريد أن تنقذ الوجود المحسوس لتلك الأحكام ومالها من أهمية إنسانية فتردها إلى مجرد تقرير يعبر عن مشاعرنا.

لن يجرؤ أخلص أنصار القائلين بأنّ المتعة والقيمة حقيقتان متكافئتان على القول بأننا وقد أحببنا مرةً شيئا من الأشياء فلا بد أن نمضى فى محبته ؛ وأنصار هذه الفكرة مضطرون إلى إضافة القول بتربية بعض الأذواق . وليس ثمة أساس من الناحية المنطقية لإضافة فكرة تربية الذوق ، فالمحبة هى المحبة ، ومحبة شىء خيرٌ كمحبة شىء آخر . ولو كانت المتع هى القيمة فلن يستطيع حكم القيمة تنظيم الصورة التى تتخذها المحبة ، بل هو لا يستطيع تنظيم شروطه نفسها . فالرغبة والغرض والعمل تبعا لذلك تُترك بغير إرشاد ، مع أن مسألة تنظيم تكوينها هى المشكلة القصوى فى الحياة العملية . صفوة القول ، القيم قد ترتبط بالطبع بالمحبة ، ولكنها لن ترتبط بكل محبة ؛ بل فقط بتلك التى وافق الحكم عليها بعد فحص العلاقة التى يعتمد عليها الشىء المحبوب . أما المحبة العابرة فهى محبة تحصل دون علمٍ كيف حصلت ولا لأى غرض . فالفرق بين هذه المحبة و بين المحبة التى نسعى وراءها بسبب الحكم بجدارة الحصول عليها والكفاح فى سبيلها يُصوِّر الفرق بين المتع العارضة والمتع التى لها قيمة ، ومن ثمّ لها حق فى توجيهنا وسلوكنا .

مهما يكن من شىء فالنظرية العقلية البديلة لا تمدنا بالهداية التى من أجلها نلجأ إلى المعايير الأزلية الثابتة . ولن يجد العالِم أى معونة فى تحديد الحقيقة المرجحة لبعض النظريات المقترحة بموازنتها بمقياس من حق مطلق ووجود ثابت ، بل عليه أن يعتمد على عمليات محدودة فى ظل شروط محدودة ، أى على منهج . فقد يصعب علينا تصور

مهندس يستعين فى تشييد بناء بمثل أعلى عام ، ولو أننا قد نفهم أنه يصوغ مثلا أعلى على أساس المعرفة بالشروط والحاجات الواقعة بالفعل . ولا كذلك مثال الجمال الكامل فى وجود سابق يستطيع أن يوجه الرسام فى تصوير أثر فنى خاص . وفى الأخلاق لايبدو أنَّ الكمال المطلق أكثر من تشخيص معمم للاعتراف بأن ثمة خيراً يجب طلبه والتزاماً يجب التقيد به ، وكلاهما من الأمور المحسوسة . وليس النقص فى هذا الصدد مجرد مسألة سلبية . إن البحث فى التاريخ سيكشف فيما أعتقد أن هذه النظم البعيدة العامة عن القيمة لها بالفعل مضمون فيه من التحديد والقرب من المواقف المحسوسة مايجعله إنما يقدم الهداية فى السلوك بالتمسك ببعض المؤسسات أو العقائد التى لها شيوع اجتماعى سابق . وبذلك تظفر بحياة محسوسة بصيانة البحث من بعض المعايير المسلمة التى لعلها أصبحت بالية وفى حاجة إلى النقد .

وعند ما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك ، فينبغى أن يُملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى . فإذا غاب المنهج البصير ، فهناك التحيز ، وضغط الظروف المباشرة ، والمصلحة الشخصية ، ومصلحة الطبقة ، والعرف ، والمؤسسات التى نشأت عرضا فى التاريخ الماضى ؛ وهذه كلها « ليست » غائية ، وهى تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير . وهكذا ينتهى بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية : أحكام القيمة هى أحكامٌ عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها ، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا ومتعنا . لأن أى شىء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لسلوكنا الشخصى والاجتماعى .

فإنْ قيل إنه ينبغى صياغة أحكامنا بالنسبة لما له قيمة ناظرين إلى ارتباط ما هو موجود بما نحبه ونتمتع به فليس الجواب عسيرا . فما دمنا بعيدين عن شباك هذا

البحث فالمتع (أو القيم إن شئنا استعمال هذا الاصطلاح) عارضة ؛ إنها تُعطَى بالطبيعة ولا تُبْنى بالصناعة . وهى كالأشياء الطبيعية فى وجودها الكيفى إنما تقدم فى الغالب مادة العمل فى الطريق المعقول . إنَّ الشعور بخير أو حُسْنٍ أمرٌ بعيدٌ عن الخير فى الواقع ، كما يبتعد الشعور بالأشياء التى نتصورها فكريا أنها كذا وكذا عما هى عليه هذه الأشياء بالفعل . فالاعتراف بأنَّ حقيقة الأشياء الطبيعية لا يمكن أن نبلغها إلا بأعظم عناية فى اختيار العمليات الموجهة وترتيبها ، ثم افتراض أن القيم يمكن تحديدها حقًّا بمجرد المحبة ، مما يبدو أنه يتركنا فى وضعٍ لا يصدق . إنَّ جميع مشكلات الحياة الجدية ترجع إلى هذه الصعوبة الحقيقية وهى تكوين حكم عن قيم الموقف ، أى إنها ترجع إلى الصراع بين الخيرات . والدجماطيقية فقط هى التى يمكن أن تفترض أنَّ النزاع الأخلاقى الجدى هو بين شىء من الواضح قُبْحُه وشىء آخر من المعروف حُسْنه ، وأن اللايقين يرجع بأكمله إلى إرادة الشخص الذى يختار . ومعظم التنازع الذى يتصف بالأهمية تنازعٌ لا بين الخير والشر ، بل بين الأمورِ المُرْضية أو التى أرضتنا . وإذا افترضنا أننا يمكن أن نضع سُلَّما للقيم بوجه عام يكون أشبه بثَبْتٍ تُرَتَّب فيه القيم بحسب منزلتها الصاعدة أو الهابطة، فكأننا نعترف بعجزنا عن صياغة الأحكام البصيرة فى المحسوس . أو أننا نعظم الاختيار والهوى المألوفيْن ونخلع عليهما منزلة من التقدير .

وبديل تعريف الأمور التى ترضينا وتصنيفها وتنظيمها كما تحدث ، هو الحكم عليها بوساطة العلاقات القائمة فى أساس حدوثها . فإذا عرفنا الشروط القائمة فى أساس فعل المحبة والرغبة والمتعة نكون فى موضع نعرف فيه عواقب ذلك الفعل والفرق بين المرغوب فيه والجدير بالرغبة ، بين ما يعجبنا والجدير بإعجابنا ، يصبح فعَّالا عند هذه النقطة بالذات . تأملْ الفرق بين هذه القضية : « أكلت هذا الشىء » وبين هذا

معرفتنا بهم ، فلا مناص إذن من أن تتخلف المعرفة الحقيقية بالإنسان والمجتمع تخلفاً عظيما عن المعرفة الطبيعية .

ولكن هذا الفرق ليس سبباً فى إجراء هذا التمييز الحاسم بين هذين الضربين من المعرفة ؛ ولا يفسر العلة فى أننا لا نستخدم المنهج التجريبى فى تكوين أفكارنا ومعتقداتنا عن أمور الإنسان فى علاقاته الاجتماعية المميزة له إلا استخداماً يسيراً . والأديان والفلسفات مسئولة بعض الشىء عن هذا الفصل ، إذ شيدت تمييزاً بين مجالٍ أضيق من العلاقات و بين مجالٍ أوسع وأكمل ، وجعلت الفرق بينهما فرقاً فى النوع ، نعنى أن أحدهما مادى والآخر عقلى وأخلاقى ، ثم تصدت لحمل مشقة إشاعة الاعتقاد فى ضرورة هذا التقسيم ، و بثّ ازدراء ما هو مادى على أنه شىء أدنى نوعاً فى طبيعته الباطنة ومنزلته . هذا ولما كانت الفلسفات الشكلية تعرى مع الزمن عن مضموناتها الفنية الوطيدة التى تتبختر عنها ولا يبقى لها إلا صورة هزيلة أكثر قدرة على الحياة ، فإنها تنفذ إلى عقول أولئك الذين لا يعرفون من صورها الأصلية شيئاً ، حتى إذا شاعت هذه الصور الهزيلة وتركزت فى عقل الجمهور كوّنت رواسب من الظنون تتعدل ببطء وعسر شديدين .

أى فرق كان يحدث لفن السلوك الشخصى والاجتماعى لو اصطنعنا النظرية التجريبية لا على أنها مجرد نظرية فقط ، بل على أنها جزء من اتجاهات العادة العاملة عند كل منا ؟ قد يكون من المستحيل — حتى إذا ترك لنا الوقت الكافى — أن نجيب عن السؤال بتفصيل تام ، كما لا يستطيع أحد التنبؤ مقدماً بنتائج اصطناع المنهج التجريبى على المعرفة . حقا من طبيعة المنهج أن يحاول الناس تطبيقه ، ولكن ثمة خطوطاً متميزة من الفروق يمكن وضعها فى حدود طاقتنا من الوقت .

فالتغير من تكوين أفكار القيمة وأحكامها على أساس التطابق مع

نتمتع بها فعلًا على أنها خير. فإذا وجدنا الشيء جديراً بالمتعة فهو متعة « زائدة » ، إن صح هـذا التعبير . وقد رأينا أنه من التناقض اتخاذ الشيء العلمي منافسا للشيء المدرك أو بديلا عنه ، مادام الشيء العلمي متوسطا بين المواقف المشكوك فيها والمستقرة ، وبين المواقف المجربة في شروطٍ ذات توجيه أعظم. كذلك الحكم على قيمة شيء سنجربه أداة لتقديره حين يتحقق. ولكن القول بأن كل شيء يتفق أنه يرضينا له دعوى كأى شيء آخر في أن يكون قيمة ، أشبه بقولنا إن أى شيء ندركه له نفس قوة المعرفة كأى شيء آخر. حقاً لا معرفةَ بغير إدراك ، ولكن الأشياء المدركة لا تُعْرف إلا حين تحدد كنتائج لعمليات رابطة . كذلك لا قيمة إلا حيث يكون إرضاء ، ولكن لابد من تحقيق شروط معينة ليتحول الإرضاء إلى قيمة .

وسيأتى يوم نتعجب فيه كيف أننا نحن أبناء هـذا العصر لابد لنا أن نركب كثيراً من المشقة كى نضبط بكل وسيلة تكوين الآراء عن الأمور الطبيعية حتى ما كان منها بعيداً كل البعد عن اهتمام الإنسان ، ومع ذلك نرضى بمعتقدات كيفما اتفقت عن صفات الأشياء التى تنظم أعمق أمورنا ؛ وأننا ندقق النظر فى المناهج التى تكون الآراء عن الأشياء الطبيعية ، ونكون دجماطيقيين أو خاضعين بالشروط المباشرة فى صوغ تلك الآراء عن القيم . وثمة فكرة سائدة ضمنيا إن لم تكن صراحة تذهب إلى أن القيم معروفة جيدا من قبل ، وأن ما ينقصنا هو حثُّ الإرادة على تربيتها من حيث ترتيب منازلها . الواقع أن أعظم نقص ليس فى إرادة فعل الخير المعروف من قبل ، بل إرادة معرفة ماهى عليه .

إن إمكان إجراء شيء من التنظيم لحصول المتع ذوات القيمة ليس حلما من الأحلام. لأن تحقيق هذا الإمكان يتمثل بشكل واضح فى صناعات الحياة الصناعية وفنونها ، نعنى إلى حد محدود . فقد طلب الناس الحرارة والضوء وسرعة الانتقال

أ كثر مما تقدمه لنا الطبيعة من تلقاء نفسها . واستطعنا بلوغ هـذه الأمور لا بامتداح التمتع بهذه الأشياء وتعليم الرغبة فيها ، بل بدراسة شروط ظهورها ؛ فلما حصلنا على المعرفة بالعلاقات القائمة فى أساسها تبع ذلك القـدرة على إنتاجها ، ونشأت المتعة عن ذلك بطبيعة الحال . والقول بأن التمتع بهذه الأشياء كخيرات لا يضمن أنها لا تجلب معها سوى الخير قصة قديمة . فـكما قال أفلاطون قد يعرف الطبيب فن الشفاء ، والخطيب فن الإقناع ، ولـكن المعرفة اللاحقة لذلك، نعنى هل الأفضل للمرء أن يشفى أو يسلم قياده لرأى الخطيب ، من المسائل التى تظل بغـير حل . وهنا يظهر الفرق بين القيم التقليدية المتعارف عليها والتى تسمى قيم الفنون الدنيا ، و بين القيم العليا الخاصة بالفنون الإنسانية الحقة .

أما النوع الأول من القيم فلا يزعم أحد إمكان الحصول عليه دون معرفة عملياتية محدودة . ومن الواضح كذلك فيما يختص بها أن الدرجة التى نقدرها بها تقاس بالمشقة التى تعانيها فى توجيه شروط حدوثها . وأما النوع الثانى من القيم ، فالمفروض أن أى مفـكر أمين لا يمكن أن يشك فى حقيقة أمرها ، إذ وضوحها لا ريب فيه عن طريق الوحى أو الضمير أو تعليم المعلمين . و بدلا من التعـرف على أساسها من حيث إننا نأخذها مقياساً لمدى ماتـكون فيه الأشياء قيماً بالنسبة لنا ، فمن المفروض أن الصعوبة هى فى إغراء الناس بالعمل بمقتضى مايعرفون من قَبْل أنه خير . وتعـد المعرفة بالشروط والنتائج كأنها لا شأن لهـا بالحـكم على ما له قيمة جذرية ولو أن تلك المعرفة نافعة عمليا فى تبصيرنا حين نحاول التحقيق بالفعل . و يترتب على ذلك وجود قيم مما يسلم الناس بها عادة أنها من نوع فنى ، وتخضع لقدر مناسب من التوجيه ، على حين أن تلك التى نسميها عاليـة واجبـة تتقاذفها أمواج الهوى والعرف والسلطان المتعسف .

وهذا التمييز بين ضربين من القيم : أحدهما أعلى والآخر أدنى يحتاج منا إلى نظر . لم هذا التمييز الحاسم فى الخيرات فيكون بعضها طبيعيا ماديا والآخر مثاليا روحيا ؟ هذا السؤال يضرب ثنائية ما هو مادى وما هو مثالى فى الصميم . الواقع ليس معنى أننا نصف شيئا بأنه مادة أو مادى أننا نحط من قدره ، بل معناه أنه إذا كان وصفنا مطبقا تطبيقا صحيحا ، فنحن نبين أنّ الشىء المذكور شرط أو سبيل لوجود شىء آخر . وأن ازدراء الوسائل الفعّالة مرادف عمليا للحط من شأن الأشياء التى نصفها بعبارات المدح بأنها مثالية وروحية . وهذان الاصطلاحان إن كان لهما أى تطبيق محسوس يدلان على استحسان بلوغ الشروط إلى التمام وتحقيق الوسائل . إنّ الفصل الحاسم بين الخير المادى والمثالى يحرم المثالى من دعائم التأييد الفعّال على حين يفتح الباب للنظر إلى الأمور التى يجب استخدامها كوسائل على أنها غايات فى ذاتها . و بعد فما دام الناس لا يمكن أن يعيشوا بغير أن يظفروا ببعض أسباب الحصول على مثل هذه الأمور كالصحة والثروة فسينظرون إلى هذه الأمور على أنها قيم وغايات منعزلة ، اللهم إلا إذا عدوها أجزاء مكونة للخيرات التى تظن عالية قصوى .

إن العلاقات التى تحدد وقوع ما يجربه الناس و بخاصة إذا أنزلنا فى الاعتبار الروابط الاجتماعية ، أوسع وأعقد من التى تحدد الحوادث التى نسميها طبيعية . وهذه الحوادث الطبيعية ثمرة عمليات مختارة محدودة . وهذا هو السر فى أن معرفتنا بأمور بعيدة كالنجوم أفضل من معرفتنا بأبداننا وعقولنا . ولكننا ننسى هذا العدد الذى لا يحصى من الأمور التى نجهلها عن النجوم ، أو قل إنّ ما نسميه نجما هو نفسه ثمرة حذف مقصود لمعظم الصفات المتعلقة بكائن موجود بالفعل . إن مقدار المعرفة التى نملكها عن النجوم لاتبدو عظيمة جدا أو هامة جدا إذا طبقت على البشر لتستوعب

الحكم : « هذا الشيء صالح أن يؤكل » تجد أن القضية الأولى لا تتطلب تدخل معرفة أى علاقة سوى تلك العلاقة المذكورة ، على حين أننا لا نستطيع أن نحكم بصلاحية أى شيء أن يؤكل إلا حين نملك من المعرفة بتفاعلاته مع غيره من الأشياء ما يمكننا من التنبؤ بتأثيره المحتمل عندما يتناوله الكائن الحى و يحدث فيه آثاره .

فأن نزعم إمكان معرفة أى شيء منعزلاً عن علاقاته بغيره من الأشياء ، كأننا نطابق بين المعرفة و بين مجرد وجود شيء أمام الإدراك أو فى الشعور ، و بذلك نفقد المفتاح الذى يهدينا إلى الخصائص المميزة للشيء من جهة أنه شيء معروف . ومن العبث — إن لم يكن من السخف — أن نفترض أن الصفة الحاضرة مباشرة تكوِّن جميع الشيء الذى يقدم هذه الصفة ، لأنها لا تكوِّن الشيء عندما تكون الصفة هى الحرارة أو السيولة أو الثقل ، ولا تكوِّنه عندما تكون لذة أو متعة . مرة أخرى مثل هذه الصفات هى نتائج وغايات ، بمعنى أنها نهاية عمليات تتطلب ارتباطات قائمة على السببية . إنها شيء علينا أن نفحص عنه ، وأمور تتحدانا للبحث والحكم . وكلما ازداد ما نتبينه من الارتباطات والتفاعلات ازدادت معرفتنا بالشيء المعروض . والتفكير هو البحث عن هذه الارتباطات . فالحرارة التى نجربها نتيجة عمليات موجهة لها معنى يختلف تماماً عن الحرارة التى نجربها عرضا دون معرفة بكيفية حدوثها . وهذا صحيح كذلك عن المتع . فالمتع التى تنشأ من سلوك موجه ببصيرة تنفذ إلى العلاقات ، لها معنى وصحة يرجعان إلى الطريقة التى جربنا بها تلك المتع ، والتى لا نندم عليها لأنها لا تولد عواقب مريرة . بل إننا فى قلب المتعة المباشرة نجد معنى من الصحة والسلطة يعمق المتعة . وهناك ما يدعو إلى استمرار الشيء ذى القيمة بما يختلف تماما عن مجرد الشوق لاستمرار الشعور بالمتعة .

وهذا الذى قررناه أبعد ما يكون عن القول بوجود قيم منفصلة عن الأشياء التى

موضوعات سابقة ، إلى تكوين موضوعات متعة توجهها المعرفة بالعواقب هو تغيُّر من التلفت إلى الماضى نحو النظر إلى المستقبل . لست أزعم الآن أنه لا أهمية لتجارب الماضى الشخصية والاجتماعية ، إذْ بدونها لن نتمكن من تصور أى أفكار مهما تكن عن الشروط التى بمقتضاها نتمتع بالأشياء ، ولا تصور أى قيمة لعواقب تقديرها والرغبة فيها . والتجارب الماضية مهمة فى مدنا بالأدوات الفكرية التى نحكم بها على هذه المسائل بالذات ، فهى آلات لا غايات . وتقليب النظر فيما أحببناه واستمتعنا به ضرورى ، ولكن هذا النظر لا يخبرنا عن الأشياء أى « قيمة » لها إلا إذا كانت هذه المتع ذاتها مُوَجهة بالتأمل ، أو نكون قد كونا أفضل حكم ممكن على ما أفضى بنا إلى محبة هذا الضرب من الأشياء وما الذى ترتب على محبتنا له .

لسنا إذن نقول بالانصراف عن المتع المجربة فى الماضى وعن استعادتها فى صفحة الذاكرة ، ولكننا نتمسك بالانصراف عن الفكرة القائلة بأنها الفيصل فى اختيار الأشياء التى نتمتع بها فى المستقبل . ونحن نجد الفيصل فى الوقت الحاضر مستمداً من الماضى ، ولو أن هناك طرقاً شتى لتأويل ما له سلطة فى الماضى . ومن الناحية الاسمية لا نزاع أن أعظم المفاهيم أثراً هو ذلك الوحى الذى نزل فى زمن مضى ، أو تلك الحياة الكاملة التى كان يعيشها الإنسان . والاعتماد على الماضى وعلى المؤسسات التى نشأت فى الماضى ، وبخاصة فى القانون ، وعلى قواعد الأخلاق التى وصلت إلينا خلال العرف غير المحص ، وعلى التقاليد التى لم تخضع للنقد ، كل أولئك صور أخرى من الاعتماد . لسنا نزعم الآن أن نولى ظهورنا التقاليد والمؤسسات المتوارثة ، لأن مجرد الانفصال عنها يفضى ولا ريب إلى فوضى . ومع ذلك فليس ثمة خطر من مثل هذا الانفصال ، لأن الإنسان مطبوع على

المحافظة الجامدة ، إنْ بفطرته أو بتربيته ، بحيث لا يخرج بفكرة هذا الخطر من القوة إلى الفعل . أمّا الخطر الحقيقى فهو أن تحدث قوة الظروف الجديدة انهياراً خارجيا وميكانيكيا ، وهذا الخطر قائم على الدوام . بل يزيد حدةً ولا يخف بنزعة المحافظة التى تؤكد كفاية المعايير القديمة لمواجهة الظروف الجديدة . ما نحن فى حاجة إليه هو الفحص البصير للنتائج الناجمة فعلا عن المؤسسات والتقاليد المتوارثة لننظر بعين الاعتبار إلى الطرق التى يمكن تعديلها بها عن قصدٍ لصالح ما يتولد من نتائج مختلفة .

وهذا هو المعنى الهام لنقل المنهج التجريبى من الميدان الفنى للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية . فنحن نثق بهذا المنهج فى تكوين معتقداتنا عن الأمور التى ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية . ولكننا لا نثق به فى الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية . وفى الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير . وقد كان مثل هذا التغيير فى الماضى نذيرا ومبشرا بتغييرات فى الاتجاهات الإنسانية الأخرى . ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبى فى الشئون الاجتماعية وفى الأمور التى يُظَن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولا عن جميع المعايير وكل سلطة مُنَظِّمة . ولكن من جهة المبدأ لا يعنى المنهج التجريبى الفعل العشوائى الذى يجرى بلا هدف ، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة . والمسألة المعروضة الآن هى مسألة عملية : هل توجد الأفكار والمعرفة التى تسمح للمنهج التجريبى أن يستخدم استخداماً فعّالا فى المصالح والشئون الاجتماعية ؟

ومن أين يأتى التنظيم إذا نزلنا عن القيم المألوفة العزيزة علينا من الماضى باعتبار أنها معاييرنا المرشدة لنا ؟ يأتى بوجه عام من مكتشفات العلوم الطبيعية . ذلك أن أحد

آثار الفصل بين المعرفة والعمل هو حرمان المعرفة العلمية من فائدتها الخاصة بها كمرشد للسلوك — اللهم إلا فى تلك الميادين الفنية التى أنزلت إلى درجة أدنى. ولاشك فى أن تعقد الظروف التى تقوم عليها الأمور ذات القيمة الإنسانية الحرة عقبة كؤود ، ومن التفاؤل الشديد الزعم بأننا نملك اليوم من المعرفة ذات الطراز العلمى مايكفى بأن يُيَسِّر لنا تنظيم أحكامنا عن القيمة على نطاق واسع . ومع ذلك فعندنا من المعرفة أكثر مما نحاول استخدامه ، وإلى أنْ نمضى فى محاولتنا بطريقة أكثر تنظيما فلن نعرف ماهى الفجوات الهامة التى تنقص من علومنا ناظرين إليها من جهة فائدتها الخلقية والخيرة .

ذلك أنَّ فلاسفة الأخلاق يرسمون عادةً خطا فاصلا بين ميدان العلوم الطبيعية و بين السلوك الذى نعده أخلاقيا . ولكن الأخلاق التى تصوغ أحكامها القيمية على أساس العواقب يجب أن تعتمد بطريقة أوثق على نتائج العلم . لأن المعرفة بالعلاقات بين التغييرات معرفةً تمكننا من ربط الأشياء كأسباب ومسببات هى العلم . أما هذا المجال الضيق الذى يَحْصُر فيه غالبا فلاسفة الأخلاق الأخلاقَ ، حين يعزلون بعض أنواع السلوك على أنها فاضلة أو مرذولة من آفاق السلوك الواسعة تلك تعنى بالصحة والقوة والمهنة والتعليم ، و بسائر الأمور التى تتطلب الرغبة والمحبة، نقول: هذا المجال الضيق يدفعه إلى الاستمرار عادة استبعاد موضوع العلم الطبيعى من القيام بدور فى تكوين المعايير والمثل الأخلاقية . وهذا الموقف نفسه يعمل فى الاتجاه الآخر ليحتفظ بالعلم الطبيعى نوعاً من التخصص الفنى ، وإنه ليعمل بغير وعى على قصر استخدامه على مجالات يمكن أن يتحول فيها إلى خدمة أغراض شخصية أو مصلحة طبقة ، كما هى الحال فى الحرب والتجارة .

وفرق كبير آخر يحدث من تطبيق العادة التجريبية على جميع الأمور العملية هو أن هذا التطبيق يقتلع جذور ما يسمى غالبا باسم الذاتية subjectivism ، وهو مذهب من الأفضل أن يسمى بالأنانية egoism . والاتجاه الذاتى أوسع انتشارا مما يؤخذ عن الفلسفات التى تتصف بهـذا المذهب . فهى شائعة فى الفلسفات الواقعية شيوعها فى أى فلسفة أخرى ؛ ولعلها أكثر شيوعا ، ولو أنها تخفى عن أنظار أصحاب هـذه الفلسفات تحت ستار توفير القيم المطلقة والتمتع بها . ذلك أن وضع معيار الفكر والمعرفة فى وجود سابق يستلزم أن فكرنا لايميز ماهو هام فى الحقيقة ، وعندئذ لا يُؤَثِّر ذلك إلا فى اتجاهنا نحوها .

هـذا التأكيد المستمر الذى نلقيه على التغيير الحاصل فى أنفسنا بدلا من تغيير العالم الذى نعيش فيـه ، هو فيما يبدو لى جوهر النقد الذى يُعترض به على مذهب الذاتية ، ذلك الذى تعلق أثره حتى بالمذهب الحقيقى realism عند أفلاطون [1] ، وما يسوده من إلحاح على التغير الحاصل داخل الذهن بتأمل عالم الماهيات ، ومن ازدراء العمل باعتبار أنه أمر عابر وليس إلا شيئا رخيصا ــ نزولا على ضرورات الوجود المادى . إنَّ جميعَ النظريات التى تضع تحويل « عين النفس » مكان تحويل الأشياء الطبيعية والاجتماعية التى تعدل المصالح المجربة بالفعـل ، هى نظريات تراجع وهرب من الوجود ــ وهـذا التراجع نحو الذات هو صميم مذاهب الأنانية الشخصية . ولعل أبرز مثال على ذلك هو الحياة الآخرة التى نجدها فى الأديان التى تهتم قبل كل شىء بخلاص النفس الفردية . ولـكن الحياة الآخرة موجودة كذلك فى مذاهب الزهد وفى كل عزلة فى الأبراج العاجية .

(١) المشهور أن مذهب أفلاطون هو المثالية ، أى أن المثل هى الحقيقة عنده ، ولـكن بعض المؤرخين يصفون مذهبه بأنه الحقيقية ــ أى الريالزم ــ من جهة أن للمثل وجوداً حقيقيا فى الخارج . [المترجم] .

ليس معنى ذلك أنَّ تغير الاتجاه الشخصى ، أنَّ التغير فى ميل « الذات » ، ليس عظيم الأهمية . على العكس فإن مثل هذا التغير داخلٌ فى أى محاولة لتعديل شروط البيئة . ولكن هناك فرقاً بين تغيّرٍ فى النفس نزعه ونقدره كغاية ، وتغيرٍ هو وسيلة لتعديل الشروط الموضوعية عن طريق الفعل . إن الاعتقاد الأرسطى الذى ساد فى العصر الوسيط من أن أسمى نعمة توجد فى الظفر عن طريق التأمل بالوجود المطلق مَثَلٌ أعلى يجذب إليه أنواعاً معينة من العقول ، و يبعث ضرباً رفيعاً من المتعة. إنه مذهب يلائم أولئك الذين ييأسون من الجهد الذى يتطلبه خَلْقُ عالمٍ أفضل قائم على الخبرة اليومية . وهو بصرف النظر عن علاقته باللاهوت مذهبٌ لابد أن يرجع حين تبلغ الظروف الاجتماعية من الاضطراب مايجعل العمل القائم بالفعل يبدو بغير أمل . ولكن الذاتية الشديدة التمييز للفكر الحديث إذا وازنا بينها و بين الذاتية القديمة ، فهى إمَّا تطور عن المذهب القديم فى ضوء ظروف جديدة أوذات أهمية فنية فقط . وقد ظفرت صيغة المذهب فى العصر الوسيط بتأييد فعّالٍ من مؤسسة اجتماعية كبيرة يستطيع بها الإنسان أن يبلغ هذه الحالة الذهنية التى تعده للمتعة القصوى بالوجود الأزلى . كان لذلك المذهب صلابة وعمق تفتقدها النظريات الحديثة التى إنما تبلغ النتيجة بإجراءات عاطفية أو تأملية أو بأى طريقة لاتتطلب تغييرا فى الوجود الموضوعى كى يجعل الأشياء القيّمة أكثر ضمانا من الناحية التجريبية .

ومن العسير أن نعرف بالتفصيل طبيعة الثورة التى قد تحدث فى ميدان القيم حين ننقل إليه المبدأ القائم الآن فى أساس مزاولة العلم . ونحن إن حاولنا ذلك لانتهكنا حرمة المبدأ الأساسى الذى نعتنقه من أننا لانعرف إلا بعد الفعل وفى ضوء عواقب ثمرة الفعل . ولكن مما لاريب فيه أنَّ ذلك يحقق انتقالا فى الانتباه والنشاط من الذاتى إلى الموضوعى . فسينظر الناس إلى أنفسهم على أنهم وسطاء لا غايات .

والغايات نجدها فى المتعة المجربة لثمار النشاط المعدل . و بمقدار ما تُمَثِّل ذاتية الفكر الحديث كشفاً عن الدور الذى تلعبه الاستجابات الشخصية ـ عضويةً ومكتسبةً ـ فى الإنتاج المسبب لصفات الأشياء وقيمها ، فهذه الذاتية تدل على إمكان كسب مؤكد ، إذ تجعلنا نملك بعض الشروط التى توجه حدوث الأشياء المجربة فتمدنا لذلك بأداة للتنظيم . ومما يبعث على القلق هذا الإنكار الشائع من أن الأشياء كما نجربها ونحس بها ونتمتع بها تتوقف بأى شكل على التفاعل مع أنفسنا . ويرجع خطأ المذاهب التى بحثت فى الدورالذى تلعبه الاستجابات الشخصية فى تحديد مايدرك ويتمتع به ، إما إلى تجسيم هذا العامل فى التحديد بحيث يكون الشرطَ الوحيد (كما هى الحال فى المثالية الشخصية) ؛ وإما إلى النظر إليه كغاية لا كما هى الحال فى كل معرفة كأداة فى توجيه أفعال أخرى .

وتغيير ثالث هام ينشأ عن نقل المنهج التجريبى من الطبيعيات إلى الإنسان يختص بأثر المعايير والمبادئ والقواعد ، التى يعترف بها هى وجميع العقائد والمذاهب عن الخير والمصالح كفروض نتيجة هذا النقل . فبدلا من أن تكون ثابتةً ثباتاً جامدا تُبحث على أنها أدوات فكرية يجب أن تختبر وتؤيد ـ وتعدل ـ عن طريق النتائج الحاصلة من العمل بها . ستفقد كل ادعاء بالغائية ـ وهى المنبع البعيد للدجماطيقية . ومما يبعث على الغرابة والحزن فى آن واحد أن كثيراً من طاقة الإنسان قد تبددت (فى الدفاع بأسلحة مادية وروحية) عن حقيقة العقائد الدينية والأخلاقية والسياسية ، بالإضافة إلى ما أنفق من جهود لتبين صدق العقائد باختبارها عن طريق العمل . وهذا التغيير قد يقضى على التزمت والتعصب اللذين يواجهان الفكرة القائلة بأن الاعتقادات والأحكام قادرةٌ على بلوغ الحق والسلطة الموجودين بالفطرة ؛ ونعنى « بالفطرة » أن

تـكون مستقلة عما تُفْضى إليه حين تستخدم كمبادىء موجهة . ولا يدل التعديل فقط على أن الناس مسئولون عمـا يفعلونه بمقتضى مايسلمون باعتقاده ، لأن هـذا مذهب قديم ، ولـكنه يذهب إلى أبعد من ذلك . فأى اعتقاد من حيث هو كذلك امتحانى فرضى ، وليس مجرد شىء نعمل بمقتضاه ، بل يجب أن يصاغ بالرجوع إلى وظيفته كمرشد للفعل . و يترتب على ذلك أنَّ الاعتقاد يجب أن يكون آخر شىء فى الدنيا نأخذه خبط عشواء ثم نتعلق به التعلق الشديد . فإذا فُهم على أنه أداة ، وأداة فقط، على أنه سبيل إلى التوجيه ، فعندئذ ستوجه العناية الدقيقة إلى تـكوينه كما توجه الآن إلى صنع آلات الضبط والتحديد فى الميادين التـكنولوجية . و بدلا من أن يفخر الناس بقبول الاعتقادات والمبادىء والإقرار بها على أساسٍ من الولاء لهـا ، سيخجلون من هذا الإجراء كما يخجلون الآن من التسليم بنظرية علمية احتراماً لنيوتن أوهلمهولتز أو أى عالم آخر دون اعتبار الأدلة المؤيدة لها .

ولنترك بحث هذا الأمر جانبا .

ثم نتساءل : ألا يوجد شىء من الغرابة فى أن يعتبر الناس الولاء للقوانين ، والمبادئ ، والمعايير ، والمثل العليا فضيلة فطرية يلتزمون بها باسم العدل ؟ إن ذلك كما لوأنهم يعوضون عن إحساسهم الباطن بالضعف بشدة وعمق التعلق بالولاء . إن القانون الأخلاقى كالقانون الطبيعى ليس شيئا نثق فيه ونتعلق به فى جميع الظروف ؛ إنه صيغةٌ للطريقة التى نستجيب بها حين تُعرض علينا ظروف خاصة ، وتختبر سلامة القانون وسداده بمـا يحدث على مقتضاه . فدعواه أوسلطته تتوقف فى نهاية الأمر على مقتضيات الموقف الذى نعالجه لاعلى طبيعته الباطنة ، كأى أداة تَشْرُف بمقدار ماتخدمه من حاجات . إن الفـكرة القائلة بأن التمسك بالمعايير الخارجية عن الأشياء المجربة هو البديل الوحيد للفوضى وانعدام القانون كانت سائدة فى العلم وقتا مّا ؛

ولـكن المعرفة مالبثت أن تقدمت بخطى ثابتة حين هجرت تلك الفـكرة ، واستخدمت حلولا واختبارات داخل الأفعال والأشياء المحسوسة . فالاختبار القائم على النتائج أضبط من ذلك الذى يعتمد على قواعد عامة ثابتة . أضف إلى ذلك أن مثل هـذا الاختبار يحقق تقدما مستمرا ، لأننا حين نختبر أفعالا جديدة نجرب نتائج جديدة ، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأزلية هو فى حد ذاته إنـكارٌ لإمـكان النمو والتحسين .

إن التعديلات المتعددة التى قد تنجم عن اصطناع الطريقة التجريبية فى التفـكير فى الأمور الاجتماعية والإنسانية يمـكن أن نلخصها فى قولنا : إنها ترفع « المنهج والوسائل » إلى مستوى من الأهمية كان مقصورا فى الماضى على الغايات فقط . فقد كانت الوسائل تعد وضيعة ، وكان النافع يعتبر خسيسا . كان يُنظر إلى الوسائل على أنها علاقات وضيعة علينا أن نتحملها، ولـكننا فى صميم أنفسنا لانرحب بها . بل إنَّ معنى لفظة « المثل العليا » نفسه يدل على هـذا الطلاق الذى وقع بين الوسائل والغايات . فالمثل العليا مما يُظن أنها بعيدةٌ عسيرةُ المنال، وتبلغ من السمو والترفع مايجعلنا ننزهها عن التحقيق. إنها تُلقى ظلا من النفع فى إثارة « الأمل »، ولـكنها لاتبعث ولاتوجه السعى إلى التحقق فى الوجود الفعلى . إنها تُحَوِّم بطريقة مبهمة على مسرح الواقع ، وتلقى إليه بأشباح كانت تخص ذات يوم مملـكةً من الحقيقة الإلٰهية تخلل حكمها إلى كل زاوية من زوايا الحياة .

ومن المستحيل علينا أن نقدر تقديرا مضبوطاً مدى ماحدث من شلل فى الجهود نتيجة اللامبالاة بالوسائل . فمن المسلم به منطقيا أن قلة اعتبار الوسائل يدل على أن الأهداف المزعومة لاتؤخذ على مأخذ الجد ، وهذا شبيه بمن يهب نفسه لرسم الصور مع احتقار القماش والفرشاة والألوان ؛ أو من يعشق الموسيقى بشرط ألا يستعمل أى

آلة حتى صوته ، أو أى أداة خارجية لإحداث الأصوات . إنَّ العامل الماهر فى صنعته يُعرف باحترامه لعُدَدِه واهتمامه بإتقان فنه . أما تعظيم الغايات فى الفنون على حساب الوسائل فقد يؤخذ على أنه علامة على تمام النفاق إن لم يكن على الجنون . فالغايات المنفصلة عن الوسائل إما أنها تَعَلُّقٌ فى الوهم برغبات عاطفية ، أو إنْ صَحَّ وجودها فإنما تكون عابرة . وإنما يرجع انعدام أثر المثل العليا فى الفعل إلى الزعم بأن الوسائل والغايات ليست بالضبط على مستوى واحد بالنسبة لما تحتاج إليه من عناية ورعاية .

ومع ذلك فإنَّ تبيُّن التناقض الشكلى الداخل فى المُثُل العليا التى نعتنقها دون اعتبارٍ متكافىء لأدوات وصَنْعَةِ تحقيقها ، أيسر من تقدير الطرق المحسوسة التى شقت سبيلها إلى الحياة وأثمرت ثماراً فاسدة سامة نتيجة الاعتقاد فى انفصالها . فالانفصال يدل على الصورة التى يتجلى فيها الطلاق بين النظر والعمل فى الحياة الواقعة بالفعل ، وهذا الانفصال علة ما أصاب فنون رفاهية الإنسان من عجز نسبى ، إذ حلَّ الانعطاف القلبى والثناء الشخصى محل الفعل ؛ ولا فَنَّ بغير عُدَدٍ ووسائط آلية . وهذا الانفصال يفسر كذلك ما نجده فى السلوك الفعلى من أن الطاقات المخصصة للأمور التى تظن باطلا أنها وضيعة مادية خسيسة تستولى على العناية والاهتمام . ذلك أن الناس بعد أن يتقدموا للمثل العليا بما يليق بها من احترام مهذب يشعرون بأنهم أحرار فى الإقبال على الأمور ذات الأثر الأكثر مباشرة وإلحاحا فى حياتهم .

لقد جرت العادة باستهجان هذا القدر من العناية التى يوجهها الناس بوجه عام إلى الأمور المادية من راحة ورفاهة ونجاح وثراء مما يظفرون به بالمنافسة ؛ وذلك على أساس أنهم إنما يختصون الوسائل من العناية بما كان ينبغى أن يختصوا به الغايات ، أو

أنهم أخذوا فى الاعتبار غايات ليست فى الواقع سوى وسائل . إن النقد الموجه إلى المنزلة التى يشغلها الاهتمام بالاقتصاد فى الحياة الحاضرة يزخر بالشكوى من أن الناس يفسحون الطريق لأهداف دنيا كى تغتصب مكان القيم المثالية العليا . ومع ذلك فالمصدر النهائى للصعوبة هو أن « القادة » الأخلاقيين والروحيين قد نشروا الفكرة التى تذهب إلى أن الأهداف المثالية يمكن تنشئتها منعزلةً عن الوسائل المادية كما لو كانت الوسيلة وما هو مادى غير مترادفين . وكان ينبغى أن يلحق بهم الاستهجان بدلا من استهجان الناس ، لأنهم وجهوا للوسائل من الفكر والطاقة ما كان يجب أن يختصوا به الغايات . لأن هؤلاء القادة لم يُعَلِّموا أتباعهم أن يفكروا فى الماديات والاقتصاديات على أنها وسائل حقيقية ؛ ولم يرغبوا فى صياغة تصورهم عن القيم التى يجب أن تنظم سلوك الإنسان على أساس الشروط والعمليات الواقعة التى بها وحدها يمكن للقيم أن تتحقق .

إن الحاجات العملية تهجم علينا ، وهى بالنسبة لجمهور الناس واجبة الأداء . هذا إلى أنه بوجه عام من طبيعة الناس أن يفعلوا أكثر من أن ينظروا . وما دامت الأهداف المثالية ترتبط ارتباطا بعيدا وعرضيا بالظروف العاجلة التى تحتاج إلى العناية فمن الطبيعى أن الناس بعد أن يفرغوا من الاستماع إلى الأقاويل اللفظية يكرسون جهودهم لهذه الظروف . وكما قيل إن عصفورا فى اليد خير من عشرة على الشجرة ، فالواقع الموجود فى أيدينا خيرٌ لتوجيه السلوك من كثير من المثل العليا التى تبلغ من البعد مايجعلها شديدة الخفاء عزيزة المنال . فالناس مع أنهم يرفعون راية المثل العليا إلا أنهم يسيرون فى الطريق الذى توحيه الظروف المحسوسة تلك التى يلقون منها الجزاء .

من النادر أن يصدر النفاق والرياء عن قصد ، وليس ثمة ما يُسَوِّغ الفكرة

القائلة بأن الفعل والعاطفة يرتبطان بالطبع فى تكوين الإنسان ، لأن التوحيد لا يتم إلا ببذل الجهود ، وتقسيم الاتجاهات والاستجابات ، وتوزيع الاهتمامات ، أمر ميسور . وهذا التقسيم يذهب إلى الأعماق لأن اكتسابه يتم بغير وعى ثمرة التلاؤم بالعادة مع الظروف . إن النظريات المنفصلة عن العمل والصنع المحسوسين فارغة عقيمة . ولذلك يصبح العمل انتهازا مباشرا للفرص والمتع التى تهيئها الظروف بدون توجيه من النظريات — أى المعرفة والأفكار — التى لها القوة على تقديمه . إن مشكلة العلاقة بين النظر والعمل ليست مشكلة نظريات فقط . ولكنها إلى جانب ذلك أعظم مشكلة عملية فى الحياة . إذ هى مسألة الذكاء كيف يمكن أن يغذى الفعل بالمعلومات ، ومسألة الفعل كيف يمكن أن يحمل ثمرة البصيرة المتزايدة إلى المعنى : أى النظرة الجلية عن القيم الجديرة حقًا بأن تكون قيما ، والوسائل التى تُؤَمِّن بها تلك القيم فى الأشياء المجربة . ومن السهل بوجه عام بناء المثل العليا وتعظيمها عاطفيا ، وتجنب مسئوليات الفكر الجاد والفعل على حد سواء . والأشخاص الذين يظفرون بشَغْل مناصب الفراغ ، والذين يجدون لذة فى التفكير النظرى المجرد — وهو انغماس يخلع على مَنْ يستجيبون له بهجة — يصلحون إلى حد كبير للجمع المثقف بين المثل والأهداف المفارقة للظروف التى هى وسائل التحقيق . ثم يزعم أشخاص آخرون يشغلون فى المجتمع مناصب القوة والسلطان أنهم حملة الأهداف المثالية فى الكنيسة والدولة والمدافعون عنها . وعندئذ يستخدمون منزلتهم وسلطتهم اللتين يكتسبان منهما قدرةً على تمثيلهما حراساً على الأهداف السامية فى تسويغ الأفعال التى يقومون بها فى صالح أغلظ الأهداف المادية وأضيقها أفقا .

ويلوح أنَّ الحالة الراهنة للحياة الصناعية تشير إشارة واضحة للفصل الموجود بين

الوسائل والغايات . كان أرسطو قد أعلن عزلة الاقتصاديات عن الأهداف المثالية أخلاقا كانت أم حياة اجتماعية منظمة ، وذهب إلى أنّ بعض الأمور تعد شروطا لحياة سامية شخصية واجتماعية ، ولكنها ليست مكونات لها . فالحياة الاقتصادية للإنسان التى تعنى بإشباع حاجاته هى من هذا القبيل . فللناس حاجات يجب إشباعها ، غير أنها ليست إلا ضرورات لعيشة راضية دون أن تكون عناصر لازمة فى تكوينها . ولم يكن معظم الفلاسفة بمثل هذه الصراحة ، أو لعلهم لم يكونوا بمثل هذا المنطق . مهما يكن من شىء فالاقتصاديات على العموم قد أنزلها الفلاسفة فى مستوى أدنى من الأخلاق أو السياسة . ومع ذلك فالحياة التى يعيشها الرجال والنساء والأطفال بالفعل ، والفرص المتاحة لهم ، والقيم التى فى قدرتهم التمتع بها ، والتعليم الذى تلقوه ، والفنون والعلوم التى شاركوا فيها ، كل أولئك تحددها أساساً الشروط الاقتصادية . ومن ثمّ ليس لنا أن نتوقع مذهبا أخلاقيا يتجاهل الشروط الاقتصادية دون أن يكون متعاليا فارغاً .

إن الفشل فى معادلة الحياة الاقتصادية كوسيلة تحقق القيم الاجتماعية والثقافية يناظره ابتعاد هذه الحياة عن الروح الإنسانية . فلا غرابة إذن أن نجد الحياة الاقتصادية حين طردت على هذا النحو عن نطاق القيم العليا تثأر لنفسها بإعلان أنها هى الحقيقة الوحيدة الاجتماعية ، وتنكر عن طريق مذهب الحمية المادية للأنظمة والسلوك فى جميع الميادين على الأخلاق والسياسة الصادرين عن روية أىّ مشاركة فى التنظيم المسبب .

وحين قيل لرجال الاقتصاد إن موضوعهم إنما هو مادى فقط ظنوا بطبيعة الحال أنهم لن يكونوا « علميين » إلا باستبعاد كل إشارة للقيم الإنسانية المتميزة . فأخذوا عندئذ الحاجات المادية والجهود المبذولة لإشباعها ، بل التكنيك العلمى المنظم الذى

بلغ غايته فى النشاط الصناعى على أنها تكوّن ميداناً كاملا مغلقاً . ولو أقحمت أى إشارة إلى الأهداف والقيم الاجتماعية فإنما ذلك على سبيل الإضافة الخارجيـة ، وهى إضافة من باب النصيحة أساساً . وقد يُعترَف بأنّ الحياة الاقتصادية تحدد إلى حد كبير الشروط التى بها يبلغ البشر القيم المحسوسة ، وقد لا يُعْترف بذلك ، وعلى الحالين فإن الفكرة القائلة بأنها السبيل الذى يجب أن يُنْتفع به لتأمين القيم الهامة باعتبار أنها مِلْكٌ عام تشترك فيه البشرية ، فكرة غريبة لا أثر لها فى العمل . ويذهب كثير من الناس إلى أن الفكرة القائلة بأن الغايات التى تنادى بها الأخلاق عاجزة ، اللهم إلا إذا ارتبطت بعجلة الحياة الاقتصادية ، مما يفسد نقاء القيم والالتزامات الأخلاقية .

لقد اقتصرنا على الإشارة إلى الآثار الاجتماعية والأخلاقية لفصل النظر عن العمل ، لأنها تبلغ من التعدد والشمول ما يجعل بحثها الكامل لا يتطلب أقل من عرض ميدان الأخلاق والاقتصاد والسياسة كافة . ولا يمكن أن نقرر أنّ هـذه الآثار هى فى الواقع نتيجة البحث عن اليقين بالفكر والمعرفة المنعزلين عن العمل ، إذ كما رأينا من قبل هذا البحث هو نفسه ثمرة انعكاس الشروط القائمة . غير أننا يمكن أن نقرر كذلك بحق أن هـذا البحث حين طُبِّق على الدين والفلسفة كانت له نتائج شدت من أزر الشروط التى دعت فى الأصل إلى هذا البحث . وفضلا عن ذلك فقد بدأ طلب الأمن والعزاء وسط مخاطر الحياة بوسائل تغاير فعل الذكاء أى بالشعور والفكر وحدهما ، حين افتقدت وسائل التوجيه الفعلية وحين كانت الفنون غير نامية . فكان لها عندئذ ما يسوغها تاريخيا تسويغا نسبيا مفقوداً فى الوقت الحاضر . إنّ المشكلة الأصلية للتفكير التى تزعم فى عرضها وعمقها أنها فلسفية ، هى أن تعين فى إحداث تجديد لجميع المعتقدات المتأصلة فى ذلك الفصل الجوهرى بين المعرفة والعمل ، وأن

تنمى نظاماً من الأفكار العاملة يتلاءم مع المعرفة فى الوقت الحاضر ومع التسهيلات الحاضرة لتوجيه الأحداث والطاقات الطبيعية .

لقد أشرنا مراراً كيف استغرقت الفلسفة الحديثة فى مشكلة التوفيق بين نتائج العلم الطبيعى و بين المعتقدات والقيم صاحبة السلطة فى توجيه الحياة . والحل الحقيقى النافذ لا يقوم على الأغلب فى المكان الذى وضعه الفلاسفة فيه ، إذ أنه لا ينطوى على ملاءمة بين عالمين أحـدهما طبيعى والآخر مثالى روحانى ، ولا فى التوفيق بين « مقولات » العقل النظرى والعملى . ولـكنه يوجد فى ذلك الانعزال بين الوسائل التنفيذية والمصالح المثالية مما نشأ بتأثير الفصل بين النظر والعمل . وهذا بالطبع يتطلب الفصل بين المادى والروحانى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يلتمس الحل إلا فى الفعل الذى تتعادل فيه ظواهر الحياة المادية والاقتصادية مع الأغراض التى تتطلب ولاء العاطفة والهدف ، حيث تصاغ الأهداف والمثل فى صيغ من إمكانيات المواقف المجربة بالفعل . ولـكن إذا كان لا يمكن التماس الحل فى « الفـكر » وحده ، فقـد يمكن أن ينشأ بالتفـكير العملياتى — ذلك الذى يصوغ الأفـكار ويعرفها فى صيغة مايمكن عمله ، والذى يستخدم نتائج العلم كأدوات له . لقد كان وليم جيمس حقا فى حدود الاعتدال حين قال إن التلفت إلى الأمام لا إلى الوراء ، والنظر إلى مايمكن أن يصبح عليه العالم والحياة لا إلى ما كانا عليه ، هو تبديل فى « قاعدة السلطة » .

seat of authority

لقـد لاحظنا عَرَضاً فى مناقشتنا السابقة أن العيب الخطير فى الفلسفة التجريبية الجارية عن القيم ، تلك الفلسفة التى تطابق بين القيم وبين الأمور التى نستمتع بها بالفعل بصرف النظر عن الشروط التى تتوقف عليها ، أنها تصوغ شروط تجربتنا الاجتماعية الحاضرة و بذلك تنحصر فى تلك الشروط . وقد كانت عنايتنا قبل كل شىء خلال

فصول هذا الكتاب موجهة إلى مناهج النظريات الفلسفية وأقاويلها ، غير أن هذه الأقاويل ليست فنية ومتخصصة إلا من حيث الصيغة فقط ، أما فى أصلها ومضمونها وأثرها فهى انعكاس لبعض الظروف أو لبعض المراحل فى خبرة الإنسان المحسوسة . وكما أنّ مبدأ الفصل بين النظر والعمل له أصل عملى ونتيجة عملية عظيمة ، كذلك النظرية التجريبية القائلة بأنّ القيم متطابقة مع أى شىء يستمتع به الناس بالفعل ، بصرف النظر عن كيفية مايستمتعون به أو ماهيته ، تُصَوِّرُ مظهرا غير مرغوب فيه للموقف الاجتماعى الحاضر .

وإذا كانت مناقشتنا قد آثرت بعنايتها الضرب الآخر من المذهب الفلسفى ذلك الذى يذهب إلى أنّ المعايير المنظمة ذات السلطة موجودةٌ فى قيم متعالية أزلية ، فلم تُغْفِل ذكر هذا الواقع من أن الشطر الأعظم من نشاط معظم الناس ينفق بالفعل فى الظفر بالمتع المتاحة لهم فعلا والتمسك بها . الواقع أن نشاط الناس ومتعهم مُوَجَّهٌ ولكنه موجه بالظروف الخارجية أكثر من الحكم البصير والكدح الذكى . ولو كان للفلسفات أى أثر على أفكار الناس وأفعالهم فمن الخطير حقًّا أن تكون أكثر النظريات التجريبية ذيوعاً هى التى تسوغ فى الواقع هذه الحالة الراهنة حين تطابق القيم بالأمور التى لها أى مصلحة من حيث كذلك . وما دامت نظريات القيم الوحيدة المعروضة أمامنا لنسلم بها فكريا تدفعنا إمّا إلى عالم من القيم الأزلية الثابتة ، وإمّا إلى عالم من المتع كتلك التى ننتهبها بالفعل ، فإنّ مذهب الخبرة التجريبية حتى لو لم يكن سوى نظرية فقط ، ذلك المذهب الذى يرى أن القيم متطابقة مع المصالح التى هى ثمرة النشاط الموجه بذكاء ، له قدره من الأهمية العملية .

الفصل الحادى عشر

الثورة الكوبرنيقية

زعم كانط أنه أحدث فى الفلسفة ثورة كوبرنيقية حين نظر إلى العالم وإلى معرفتنا به من وجهة نظر الشخص العارف . ويرى معظم النقاد أن محاولة جعل العالم المعروف يدور حول بِنْية العقل العارف أشبه بعودة إلى نظام بطلمى متطرف . ولكن كوبرنيق بحسب فهم كانط له أحدث انقلابا فى الظواهر الفلكية بتأويل حركاتها المدركة بالنسبة إلى الشخص الذى يدركها، بدلا من بحثها كظواهر باطنة فى الأشياء المدركة . فدوران الشمس حول الأرض كما يُعْرض على الإدراك الحسى كان يعد راجعاً إلى شروط الملاحظة الإنسانية لا إلى حركات الشمس نفسها . ولقد اطرح كانط النتائج المترتبة على هذه الوجهة المتغيرة من النظر وتمسك بهذا الجانب الواحد كسمة مميزة لمنهج كوبرنيق ، وظن أنه مستطيع تعميم هذه السمة فى منهج كوبرنيق فيحسم بذلك عدداً عديدا من الصعوبات الفلسفية بأن ينسب الوقائع المتنازع عليها إلى تكوين الذات الإنسانية فى المعرفة .

ولا غرابة فى أن تكون النتيجة أقرب إلى بطليموس منها إلى كوبرنيق ، لأن ثورة كانط المزعومة تقوم على إظهار ما كان منطويا يتضمنه التراث القديم . فقصارى القول قررت الفلسفة القديمة أن المعرفة تتحدد بالتكوين الموضوعى للكون، ولكن تلك الفلسفة لم تقرر ذلك إلا بعد أن افترضت أولا أن الكون نفسه قد نسج على منوال العقل . فالفلاسفة أقاموا أولا نظاماً معقولا للطبيعة ثم استعاروا منه الملامح التى

تتميز معرفتهم بها . الواقع لقد نَبَّه كانط الأذهان إلى هذه الاستعارة ، ثم ألح فى القول بأن المادة المستعارة يجب أن تنسب إلى العقل البشرى لا إلى العقل الإلٰهى . لقد كانت « ثورته » تحولا من السلطة اللاهوتية إلى السلطة الإنسانية ، وفيما عدا هذه النقطة كانت ثورته اعترافاً صريحا بما قام به الفلاسفة من القديم إلى عصره مضمنا عن غير وعى . ذلك أنّ الافتراض الأساسى لهذا التراث كان التناظر الباطن القائم بين « العقل Intellectus » وبين بنية الطبيعة ـ وهو مبدأ قرره سبينوزا بغاية التحديد . وفى الزمن الذى ظهر فيه كانط كانت الصعوبات الموجودة فى هذه المقدمة العقلية قد انكشفت للعيان . ففكر فى أن يتمسك بالفكرة الأساسية ثم يصلح مايترتب عليها من متناقضات بأن يضع مركز العقل فى الإنسان كذات عارفة . ويرجع ماأثاره هذا الصنيع فى بعض المفكرين إلى هذا التبديل لا إلى أى شك فى وظيفة العقل الصحيحة فى تكوين الطبيعة .

يشير كانط عرضاً إلى منهج جاليليو التجريبى كمثال يوضح به الطريق الذى يسير فيه الفكر بالفعل بحيث يصبح الشىء معروفاً بسبب مطابقته لتصورٍ سابق ، بسبب مطابقته لخصائص هذا التصور . هذه الإشارة توضح عن طريق المباينة الانقلاب الحقيقى الذى تنطوى عليه الطريقة التجريبية المعرفة . حقًّا يبدأ التجريب على أساس فكرة مُوَجِّهة. غير أن الفرق بين وظيفة الفكرة فى تحديد الشىء المعروف والوظيفة المنسوبة لها فى نظرية كانط يبلغ من العظم مبلغ الفرق بين نظام كوبرنيق ونظام بطليموس . لأنّ الفكرة فى التجريب محاولة ، وشرطية ، وليست ثابتة ولا شديدة التحديد . فهى توجه فعْلا نرغب فى أدائه ؛ ولكن نتائج العملية هى التى تحدد قيمة الفكرة الموجهة ، لا أن هذه الفكرة هى التى تحدد طبيعة الشىء .

وفضلا عن ذلك كل شىء فى التجريب يجرى فى المعمل علانية . وكل خطوة

صريحة ويمكن ملاحظتها . وهناك حالة سابقة معينة للأشياء ، وهناك عملية معينة تستخدم وسائل طبيعية ورمزية على السواء تُستعرض علانيةً ويمكن تقريرها . فالعملية بأسرها التي بها نبلغ النتيجة ، والتي نقول فيها إنَّ هذا الحكم أو ذاك على الشيء صحيح عملية صريحة ، ويمكن لأي شخص أن يكررها خطوة خطوة ، وبذلك يستطيع أي شخص أن يحكم بنفسه هل النتيجة التي بلغها عن الشيء تسوغ الحكم بالمعرفة أو هل هناك ثغرات وانحراف . أضف إلى ذلك أن العملية بأسرها تجرى حيث تجرى عمليات أخرى بالفعل ، أي في زمان . فهناك تتابع زمني يشبه في تحديده ما يجرى في أي فن ، مثل فن صناعة نسيج القطن من جنى المادة الخام ، إلى التمشيط والغزل ، إلى عملية النسج . فهناك سلسلة علنية ظاهرة من العمليات المحدودة ، كلها مما يمكن ملاحظته علانية ووصفه ، تميز المعرفة العلمية من المعرفة التي تجرى بعمليات باطنة ذهنية لا نصل إليها إلا بالاستبطان أو بالاستدلال الجدلي من مقدمات مفروضة .

هناك إذن تعارضٌ لا إتفاقٌ بين التحديد الكانطي للأشياء بالفكر وبين التحديد بالفكر الذي يجرى في التجريب . وليس ثمة شيء فرضي أو شرطي في صور كانط الخاصة بالإدراك والتصور ، فهي تعمل عملها باطراد وبنجاح ، ولا تحتاج إلى اختبار خاص عن طريق النتائج . والعلة التي من أجلها يفترضها كانط هو تأمين العموم والضرورة بدلا من الفرضي والراجح . ولا يوجد كذلك في النظام الميكانيكي الكانطي شيء ظاهر يمكن ملاحظته وزمني أو تاريخي . فهذا النظام يعمل عمله خلف الستار ، ولا نشهد إلا نتيجته ؛ وإنما يتمكن كانط بإجراء دقيق من الاستدلال الجدلي أن يقرر وجود جهازه المكوَّن من الصور والمقولات ،

التى تبلغ من البعد عن الملاحظة مبلغ الصور والماهيات الخفية التى كان اطراحها ضرورة من ضرورات التقدم العلمى الحديث .

ليست هذه الملاحظات موجهة بوجه خاص نحو كانط ، لأنه — كما قلنا من قبل — قام بإصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه فى المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة . ولكن حيث إنه كان صاحب هذه العبارة « الثورة الكوبرنيقية » ، فإنّ فلسفته تكوّن نقطة بداية مناسبة للنظر فى انقلاب حقيقى للأفكار التقليدية عن الذهن ، والعقل ، والتصورات ، والعمليات الذهنية . وقد لقيت منا بعض وجوه هذه الثورة عناية فى المحاضرات السابقة . فقد رأينا كيف أن التعارض بين المعرفة والفعل ، بين النظر والعمل ، قد هُجر فى الاشتغال الراهن بالبحث العلمى ؛ وكيف أن المعرفة تتقدم إلى الأمام بوساطة العمل . ورأينا كيف أن طلب المعرفة لليقين المطلق بوسائل ذهنية بحتة قد استبعد لحساب بحث عن أمنٍ له درجة كبيرة من الرجحان عن طريق تنظيم فعّال أولى للظروف . ثم نظرنا فى بعض الخطوات المحدودة التى بها أصبح الأمن متعلقا بتنظيم التغير بعد أن كان اليقين المطلق هو المخصوص باللامتغير . وبيّنا كيف ترتب على هذا التعديل انتقال معيار الحكم من السوابق إلى العواقب ، من اعتماد لاحياة فيه على الماضى إلى بناء مقصود للمستقبل .

فاذا لم تكوّن مثل هذه التغييرات من جهة عمق وعرض أهميتها انقلابا شبيها بالثورة الكوبرنيقية ، فأين لعمرى يمكن أن نجد مثل هذا التغيير أو على أى نحوٍ يكون . كان المركز القديم هو الذهن العارف عن طريق جهاز من القوى كاملة فى ذاتها إنما تفعل فعلها فى مادة سابقة خارجية كاملة كذلك فى نفسها . أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير المحدودة التى تقع داخل مجرى طبيعةٍ غير ثابتة وكاملة بل قادرة على

التوجيه نحو نتائج جديدة ومختلفة بتوسط عمليات مقصودة . وليست الذات ولا العالم ، وليست النفس ولا الطبيعة (بمعنى شىء منعزل وتام فى عزلته) هو المركز ، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هى المركز المطلق لكون وحيد ، والصورة الضرورية التى نرجع إليها . وإنما هناك كلٌّ متحرك لأجزاء متفاعلة ، يبرز فيه مركز حيثما يظهر مجهود لتغيير هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة .

وللانقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها . ولا يمكن القول إنَّ وجها منها أهم من غيره . إلا أن تغييراً من هذه التغييرات يبرز متميزا تميزا عجيبا . فالذهن لم يعد متفرجا ينظر إلى العالم من خارج ويجد سعادته القصوى فى بهجة التأمل فى ذاته . وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عمليته الجارية على الدوام . وهو يتميز كذهن بأنه حيثما وُجِد وقع التغير بطريقة « موجهة » ، وبحيث تتجه حركته فى طريق محدود واحد — أى من المشكوك فيه والمبهم إلى الواضح وإلى الحلول المستقر . فالانتقال التاريخى الذى تتبعنا سجله كان من المعرفة كنظرٍ من خارج إلى المعرفة كشريكٍ فعَّال فى مأساة عالم متحرك على الدوام .

وفيما يختص بالفلسفة أول أثر مباشر ظاهر لهذا الانتقال ، من معرفة تُغَيِّرُ العارف ولا تغير العالم فى شىء ، إلى معرفةٍ هى تغيير مُوَجَّه داخل العالم ، هو الاستبعاد التام لما يمكن أن نسميه بالمغالطة الفكرية . ونحن نعنى بذلك شيئاً يمكن كذلك تسميته بشيوع المعرفة كمقياس للحقيقة . ويمكن القول بلسان الفلسفات القديمة التى صيغت قبل أن تحظى المعرفة التجريبية بأى تقدم أنها كانت تفصل فصلا محدوداً بين العالم الذى يفكر فيه الإنسان ويعرف ، وبين ذلك الذى يعيش فيه ويعمل . فالإنسان فى حاجاته وأفعاله الناجمة عنها كان جزءاً من العالم ، مشاركا فى حظوظه ، بالقصد تارة وبالقسر تارة أخرى . كان معرضا لمفاسده وواقعاً تحت رحمة تغييراته .

غير المنتظمة ، غير المتوقعة . أما حين تدخل بأفعاله فى العالم وعمل على أساسه فقد شق طريقه الدنيوى يضل حينا و يهتدى حينا آخر . وأثَّرَ هـذا الطريق الدنيوى فيـه لحقق أمجاداً لا يتوقعها فى بعض الأحيان ، وانقلب على أعقابه خاسراً فى بعض الأحيان الأخرى .

وحين عجز الإنسان عن كفاح العالم الذى يعيش فيه التمس طريقا يتوافق فيه مع الـكون بأسره . ولقد كان الدين فى أصله تعبيراً عن هذا السعى . ثم مرَّ زمان اكتشف فيه بعضُ الأشخاص ـ الذين كانوا ينعمون بالفراغ والثروة التى تحصنهم من أعباء الدنيا الثقال ـ مباهجَ الفكر والبحث ، وانتهى بهم الأمر إلى أنهم مستطيعون بالفـكر العقلى أن يرتفعوا فوق العالم الطبيعى الذى يعيشون فيه بأبدانهم و بتلك العمليات الذهنية المتصلة بأبدانهم . وهم فى كفاحهم مع قسوة الطبيعة ومعاناة لطماتها وانتزاع العيش من مصادرها إنما كانوا أجزاء من الطبيعة . ولـكنهم فيما يختص بالمعرفة ، المعرفة الصادقة العقلية المتعلقة بالأمور الـكلية الثابتة ، كانوا يفرون من عالم الفساد واللايقين . كانوا متسامين على العالم الذى نُحس فيه الحاجات ، ويستوجب الجهد الـكادح . وحين ارتفعوا فوق عالم الحس والزمان اتصلوا اتصالا عقليا بالعقل الإلٰهى الـكامل الساكن . فأصبحوا مشاركين بحقٍ فى عالم الحقيقة المطلقة . كانوا من خلال المعرفة خارج عالم الاتفاق والتغير ، وداخل عالم الوجود الـكامل اللامتغـير .

و يقصر القول دون بيان مقدار ماطبعه هذا التمجيد من جانب الفلاسفة ورجال العلم لحياة من المعرفة بعيدة ومتعالية عن حياة العمل على عقول العامة دون معونة طارئة . ثم جاء عون خارجى ، حين اصطنع لاهوتيو الـكنيسة المسيحية هذه الوجهة من النظر فى صورة تتلاءم مع أهدافهم الدينية . فالحقيقة الـكاملة المطلقة هى الله ،

ومعرفته نعمة أزلية . أما العالم الذى يعيش فيه الإنسان و يعمل فهو عالم تجارب ومتاعب لامتحانه و إعداده لمصير أعلى . وهكذا تسربت التعاليم الأساسية فى الفلسفة القديمة إلى أذهان الجمهور بآلاف من الطرق ، منها القصص والطقوس ومايتبعها من رموز تثير العاطفة وتلعب بالخيال .

هذه القصة التى رويناها عن رفع المعرفة وموضوعها فوق الأفعال العملية وموضوعاتها إنما تحكى جانبا واحدا من جوانبها . ذلك أنّ عالم الأفعال هو عالم الشدائد والمآسى . ولولا مايلقاه الإنسان فيه من عدوان وحشى وخيبة أمل ماوُجِد الدافع للبحث عن ملاذ فى عالم أعلى من المعرفة . فكان من اليسير ، أو كما يقال من « الطبيعى » أن نربط بين هذه الشرور و بين الواقع من أنّ العالم الذى نقوم فيه بالأفعال عالم تغير . هذا الواقع الذى يخص التغير جعله الإنسان مطلقا ، وجعله منبعَ سائر المتاعب والنقائص فى العالم الذى نعيش فيه فى حياتنا الدنيا . وعلى أفضل حالٍ الخير والفضل غير آمنين فى عالم التغير ، إذ لايمكن أن يعيش الخير آمنا إلا فى عالم جوهره ثابت لايتغير . فلما تقرر أن أصل الشر يقوم فى النقائص الطبيعية لعالم التغير ارتفعت المسئولية عن جهل الإنسان وعجزه وعدم شعوره ، ولم يبق أمامه سوى أنْ يغير اتجاهه وميله بأن يحول النفس من الأشياء الفانية إلى الوجود الكامل . وهكذا قرر الدين فى هذه الفكرة بعباراته ماقرره التراث الفلسفى العظيم بعبارات أخرى .

وبعد فليست هذه هى القصة بأكملها ؛ إذ من الغريب أنه وجد أساس عملى محدد لرفع المعرفة فوق العمل والصنع . فكلما ظفر الإنسان بالفعل على المعرفة ، ترتب على ذلك ظهور قدرٍ من الأمن بسبب القدرة على التوجيه . وفى الإنسان ميل طبيعى للنظر إلى القيمة على أنها مقياس للحقيقة . ولما كانت المعرفة هى ذلك الضرب من الخبرة الذى يضع فى أيدينا مفتاح توجيه بحثنا فى الأمور الأخرى التى نجربها ، فقد

شغلت المعرفة موقفاً متوسطا . ولن نجنى شيئا عمليا إذا قررنا أنّ هـذا الشيء هو ما نجربه بصرف النظر عن المعرفة . فلو أصيب رجل بحمى التيفود ، فهو مصاب بها ، وليس عليـه أن يبحث فيها أو يخوض فى أمرها . أمّا أن « يعرفها » فينبغى له أن يبحث فيها : أى أن الحمى بالنسبة للفكر أو العقل هى ما تُعرف به . ذلك أننا حين نعرفها تصبح مختلف ظواهر « الإصابة » بها ، وتجربتها المباشرة مرتبةً منظمةً . على الأقل نظفر بهـذا النوع من التوجيه الذى يسمى الفهم ، ويترتب على هـذا الفهم إمكان توجيه أعظم . وما دامت التجارب الأخرى — كما يقال — تفصح عن نفسها فلا ضرورة أن نسأل ماهى . أمّا حين تكون طبيعة وجودٍ مّا موضع شك حتى لنسعى إلى بحثها ، عندئذ تبرز فى الشعور فكرة الحقيقة . ومن هنا جاء أن فكرة الوجود تصبح مرتبطة تماماً بالمعرفة . ولتجربة الأشياء طرق أخرى تبلغ من الوضوح مايجعلنا لانفكر فى الوجود المرتبط بها .

وعلى كل حال ، وعلى كلِ تفسير مهما يكن ، فالفكرة القائلة إن المعرفة هى مقياس الحقيقة الواقعة الموجودة فى الضروب الأخرى من التجربة هى أكثر الأفكار شيوعاً بين الفلسفات . فالنظريات المثالية تقرر صراحة معادلة الواقع بالمعروف . ولك أن تستعرض فى الخيال منظر الأرض السندسية وقد نبتت فيها الأشجار تتمايل مع هبوب النسيم وتتراقص فى ضوء الشمس ، ثم اذكر بعـد ذلك كيف أن التفكير العلمى عن هـذه الأشياء يجردها من الصفات الهامة فى إدراكها والمتعة المباشرة بها ، ولا يستبقى سوى بعض الثوابت الطبيعية التى نعبر عنها فى صيغ رياضية . ولا غرابة إذن أن نرجع إلى الذهن ليسهم بفعل من أفعال الفكر أو الشعور فيكسو من جديد ذلك الهيكل المتجهم الذى قدمه العلم . فإذا أمكننا أن نبين أن العلاقات الرياضية إنما هى نفسها بناء منطقى من ثمار الفكر ، فلا جرم أن

يكون الذهنُ العارفُ المكوِّنَ الخالقَ للبناء كله . وقد احتجت النظريات الواقعية على المذاهب التى تجعل الذهن العارف مصدر الشىء المعروف . غير أنها تمسكت بمذهب يتحيز لمعادلة الواقع بالمعروف . كل مافى الأمر أنها قرأت المعادلة من جانب الموضوع بدلا من قراءتها من جانب الذات . والمعرفة يجب أن تكون بلوغا للواقع أو كشفا له كما هو « فى ذاته » ، على حين أن الانفعالات والعواطف تتعلق بالواقع من حيث تأثره بعناصر غريبة من الوجدان ومن الذات المسوقة بالرغبة . إنَّ افتراض وجود علاقة وحيدة لاغيرَ بين موضوعات المعرفة المجربة و بين الواقع افتراضٌ يشترك فى القول به المثالى والواقعى المشتغلان بنظرية المعرفة .

إن معنى الانقلاب الكوبرنيقى هو أننا لايجب أن نتوجه إلى المعرفة للحصول حصولا نهائيا على الحقيقة الواقعة . لأنَّ العالم كما نجربه عالم واقع ، ولكنه ليس فى أحواله الأولية عالما معروفا ، عالماً مفهوماً ، متماسكا وطيداً من الناحية الفكرية . فالمعرفة تقوم على عمليات تخلع على الأشياء المجربة صورةً تجرب فيها العلاقات التى يتوقف عليها مجرى الأحداث . فالمعرفة تمثل مرحلة انتقال فى توجيه وترتيب جديدين للواقع . فهى متوسطة وأداتية ، وتقع بين تجربة وجودية عرضية عابرة إلى حد مّا، و بين أخرى مستقرة ومُعرَّفة إلى حدمًّا . والعارف يعيش فى داخل عالم الوجود ، ومعرفته من حيث إنها تجريبية experimental تدل على تفاعل بين وجودٍ واحد من جهة وبين وجودات أخرى من جهة أخرى . ومع ذلك فهذا التفاعل يفترق افتراقا هامًّا عن أنواع التفاعلات الأخرى الوجودية . ليس الفرق بين شىء يجرى داخل الطبيعة كجزء منها ، وشىء آخر يجرى خارجا عنها ، بل هو فرق بين طريق منظم من التغيرات و بين طريق آخر غير مُوَجَّه . وفى المعرفة تصبح الأسباب وسائل وتصبح المسببات نتائج ، وبذلك تكتسب الأشياء معنى . إن الشىء المعروف

هو شيء سابق أعيد ترتيبه ووضعه عن قصد ، إنه شيء حادث تختبر قيمته بمقدار البناء الجديد الذى يحدثه . وهو يبرز مصقولا وكأنه يخرج من نار الفكر التجريبى كما تخرج قطعة الجوهر مصقولة من معدن خام. إنه نفس الشيء ، ولكنه هو هو مع بعض الفرق ، كالحال فى شخص قد اجتاز ظروفا امتُحن فيها فإنه يصبح نفس الشخص وفى الوقت نفسه شخصا آخر .

فالمعرفة لا تحيط بالعالم ككل ، وليس معنى أنها غير متوازية مع الوجود المجرب أن ذلك يعد نقصاً أو فشلا من ناحيتها ، و إنما ذلك يدل على أن المعرفة تقف بالضبط عند حدود مهمتها : أى تحويل المواقف المضطربة التى لم تحل بعد إلى مواقف أكثر توجيها وأهمية . ولا يتطلب كل وجود أن يعرف ، ولا نزاع أن مثل هذا الوجود لا يستأذن الفكر حتى يوجد. ولكن بعض الوجودات كما نجربها تتطلب بالفعل من الفكر توجيهها فى طريقها لعلها تصبح مرتبة مستقيمة، و بحيث تصبح موضع الإعجاب والاستحسان والتقدير . والمعرفة هى التى تقدم السبيل الوحيد الذى يمكن أن يحقق هذا التوجيه الجديد ، الذى إذا تمّ اكتسبت بعض أجزاء العالم المجرب معنى أكثر إشراقا وتنظيما ، وأصبحت أكثر أمنا إزاء مخالب الزمن . فمشكلة المعرفة هى مشكلة الكشف عن المناهج الكفيلة بتحقيق هذا التوجيه الجديد . إنها مشكلة لا تنتهى أبدا ، ولكنها أبداً فى جريان متصل ، فإذا حُلّ موقف معقد حل محله موقف آخر . وليس الكسب المستمر فى الاقتراب من حل كلى ، بل فى تحسين المناهج والاستكثار من المجربات .

والإنسان من جهة أنه كائن طبيعى يفعل كما تفعل الكتلة والجزئيات ، وهو يعيش كما تعيش الحيوانات يأكل و يكافح ويخاف و يتناسل . وبعض أفعاله وهو سابح فى بحر الحياة تخضع للفهم ،فتكتسب الأشياء معنى لأنها تصبح آيات تدل على غيرها

أى وسائل لما نتوقعه ونستعيده ، و إعداداً لمـا سيقع واحتفالا بماضى . وتكتسب ألوان النشاط صفة مثالية ، فيصبح الاشتياق والنفور محبةً للحسن ، و بغضاً للسمج القبيح ، وتسعى إلى إيجاد عالم يمكن أن تعيش فيه آمنة مطمئنة . إن الآمال والمخاوف والرغبات وضروب النفور استجاباتٌ صادقة للأشياء كالمعرفة والتفكير سواء بسواء . فعواطفنا حين تستنير بالفهم أدوات أصيلة كالمعرفة نشق بها طريقنا إلى معنى العالم الطبيعى ، بل هى أكمل وأوثق . وهذا التفاعل الأعمق والأغنى مع الأشياء إنما يمكن تحقيقه بالفكر فقط وماينتج عنه من معرفة . فالفنون التى تتجلى فيها كوامن معانى الطبيعة تحتاج إلى متوسط و إلى مرحلة انتقالية من الانتزاع والتجريد . ثم إن مقررات المعرفة الأقل خصوصية وحرارة تتطلب اطراحاً مؤقتا للصفات والقيم التى تتعلق بها عواطفنا ومتعنا . ولكن المعرفة وسيط لاغنى عنه لآمالنا ومخاوفنا ومحبو باتنا ومكروهاتنا، إذا كان لابد للرغبات والمؤثرات أن تكون ثابتة منظمة حافلة بالمعانى آمنة مطمئنة .

لن يتخلى الناس عن تمجيد المعرفة باعتبار أنها الطريق الوحيد لبلوغ الواقع ، ولكن لايمكن أن يستمر هذا التمجيد إلى الأبد . وكلما أصبحت عادات الفكر البصير أوسع انتشارا قل عدد الأعداء الذين يبرزون من المصالح المقررة والمؤسسات الاجتماعية التى تعتمد قوتها على الحصانة من تفتيش العقل البصير ، وعلى الجملة كلما أصبحت هذه العادات جاريةً ، قلت الحاجة فيما يبدو لإعطاء المعرفة منزلةً مطلقة احتكارية . ستمجد المعرفة لما تحمله من ثمرات لالما فيها من خصائص حين كانت مهمة جديدة مزعزعة . ومن المعروف أننا نرفع منزلة الشىء تبعا لندرته ، وهذا من أعظم أسباب وضع المعرفة فى هذه المنزلة الرفيعة . فهناك كثير من الشهوات والدوافع غير العاقلة ، وكثير من أفعال الروتين ، وكثير من الأعمال المفروضة علينا بقوة العسف

من الغير ، على الجملة كثير جدًّا من الأعمال التى لا تهتدى بالمعرفة ولا تستنير بها؛ فلا غرابة أن ينعزل العمل عن المعرفة فى داخل الفكر ، وأن يُنْظر إلى المعرفة كما لو كانت وحدها هى التى تختص بالوجود الواقع . ولست أدرى متى تصبح المعرفة شيئا طبيعيا فى حياة المجتمع . ولكنها حين تتأقلم سيُسلم بدورها الأداتى من جهة أنه متميز عن دورها الاحتكارى فى الطبيعة والمجتمع بدون حاجة إلى مثل هذه الأدلة التى بسطتها من قبل . وفى الوقت نفسه يُبشر تقدم المنهج التجريبى بإمكان تحقيق هذه الثورة الكوبرنيقية .

وعند ما يتكلم أى شخص عن علاقة المعرفة (وبخاصة إذا استعملت لفظة العلم) بمصالحنا الأخلاقية والفنية والدينية فهناك خطران يتعرض لهما : أولهما هذه الجهود المبذولة لاستخدام المعرفة العلمية فى تعضيد المعتقدات الدينية والخلقية ، إما بالرجوع إلى بعض الصور الخاصة التى تشيع فيها ، وإما بطريقة غامضة لتأديتها وتهذيبها . والثانى أن الفلاسفة يبخسون أهمية الحاجة إلى المعرفة ليفسحوا المجال لأمواج لا تنازع عليها من التعاليم الدينية والخلقية . ولعل بعض الأفكار السابقة تُفْضى ببعض الناس إلى تأويل ما قلناه على هذا النحو أو ذاك . فإذا كان الأمر كذلك فنحن نبادر إلى القول بأننا لم نشر أى إشارة للحط من منزلة العلم . أما الذى انتقدناه فهو تلك الفلسفة وتلك العادة الذهنية اللتان على أساسهما يمتدح العلم بالباطل . وفضلا عن ذلك فإن المعرفة أداتية . ولكن جميع مناقشتنا كانت ترمى إلى امتداح الآلات والأدوات والوسائل، وترفعها إلى منزلة تكافىء الأهداف والنتائج، إذ بدون الوسائل لن تكون النتائج إلا عرضية منعزلة مزعزعة . فأن نسمى الأشياء المعروفة — من حيث قدرتها أن تصبح أشياء معروفة — وسائل ، هو أن نرفع ، لا أن نحط ، من قدرها .

ستستمر العواطف والرغبات والأغراض والاختيارات مادام الإنسان إنسانا . ومادام الأمر كذلك ، وكان الإنسان إنسانا ستكون هناك أفكار وأحكام واعتقادات عن القيم . وليس أسخف من محاولة تسويغ وجودها بوجه عام ، فإنها ستوجد على أى حال، لأن ما لا غنى عنه لايحتاج إلى دليل فى وجوده . ولكن هذه التعبيرات عن طبيعتنا تحتاج إلى توجيه ، ولا يكون التوجيه ممكنا إلا بالمعرفة . وهذه الأمور حين تغذيها المعرفة بإبانها تكوّن فى نشاطها الموجَّه الذكاء العامل . صفوة القول فيما يختص بالقيم المتصلة بالاعتقادات الخاصة ، أى الأفكار والعقائد الخلقية والدينية الخاصة ، هو أنها تحتاج إلى الاختبار والمراجعة بأفضل ما نملك من معرفة . ومغزى هذه المناقشة ألا نحرم هذه الأفكار والعقائد من تأثير المعرفة الجديدة مهما يكن هذا الأثر مؤديا إلى تفككها .

والعلاقة بين الأشياء من حيث تكون معروفة وبينها من جهة القيمة هى العلاقة بين الواقع والممكن . فـ «الواقع actual » يقوم على شروط معينة ، أما «الممكن» possible فيدل على أهداف أو نتائج ليست موجودة فى الآن ، ولكن الواقع باستخدامها قد يجعلها موجودةً . فالممكن بالنسبة لأى موقف معين واقعٍ هو مَثَلٌ أعلى لذلك الموقف . فمن وجهة نظر التعريف العملياتى ـ أى التفكير فى صيغة من الفعل ـ المثالى والممكن فكرتان متكافئتان . الحق أنَّ المثال والمثالى [idea and ideal] يشتركان معاً فى أكثر من مجرد الاشتراك فى الحروف الأبجدية . فحيثما وجد المثال بمضمونه الفكرى فهو تعبير عن موجود فى سبيله إلى الوجود . فقد يلاحظ أحدنا صفة محسوسة فى قضية ، كما أقف على مقربة من النار فألاحظ حرارتها . وعند ما أرى شيئا على بعد أحكم بغير ملامسة محسوسة أن ذلك الشىء يجب أن يكون حارًّا . « فالحار » يعبر عن نتيجة استدل عليها لو كنت قريبا بما يكفى لتجربتها ، فهو يدل

على احتمال مايوجد بالفعل فى التجربة ، ومع أن هـذا المثال دارج إلا أنه يدل على ما يحدث فى كل حالةٍ المحمولُ فيها سواء أكان صفة أم علاقة يعبر عن فكرة ، أكثر مما يعبر عن خاصة محسوسة مدركة . وليس الفرق ههنا بين حالتين للذهن إحداهما تسمى إحساساً والأخرى تسمى صورة ، ولكنه فرق بين تجربة ماهو واقع وبين احتمال ما يجرب . ولو أننا اتفقنا على التخلى عن صفة المدح التى نضيفها إلى «المثالى» معرفين إياه بالإضافة إلى الواقعى ، كان الاحتمال الذى تدل عليه فكرة مّا هو الوجه المثالى للموجود .

إن مشكلة ارتباط الواقع بالمثل الأعلى أو عدم ارتباطها ، كانت دائما المشكلة الرئيسية فى الفلسفة من ناحيتها الميتافيزيقية ، كما كانت العلاقة بين الوجود والفكر المشكلة الرئيسية من ناحية نظرية المعرفة . وتلتقى المشكلتان فى مشكلة العلاقة بين الواقع والممكن ، وهما جميعا ناشئتان من ضرورات الفعل الذى يجب أن ينظم تنظيما بصيرا . والحكم بفكرة أو بمثل أعلى إذا كان ذلك الحكم جذيا فهو زَعْمٌ بأنه من الممكن تعديل ماهو موجود بحيث يكتسب صورة ذات سمات معينة . وهذا الحكم المتعلق بالفكرة أى بجانب المعرفة يرجع بنا إلى ماذكرناه عن الأفكار وأنها دلائل على عمليات وما يترتب عليها من نتائج . أما أثرها فى « المثل الأعلى » فهو الذى يعنينا فى هذه النقطة من البحث .

وقد حاولت الفلسفات القديمة دائما أن تثبت فى هذه المشكلة الأساسية الخاصة بعلاقة الواقع بالمثل الأعلى ، أنّ المثل الأعلى ideal صفةٌ سابقة أزلية للحق الواقع [the real] . وأصبح البحث عن يقين مطلق من جهة المعرفة الهدف من البحث عن المثل الأعلى الذى يعد هو والحق المطلق شيئا واحداً . ولم يكن فى طوق البشر أن يثقوا بالعلم أو بأنفسهم لتحقيق القيم والصفات الممكنة من يد الطبيعة .

إن شعور العجز والتوانى الناشئين عن رغبة الابتعاد عن حمل المسئولية قد تحالفا على خلق شوق جارف إلى المثل الأعلى والمعقول باعتبار أنهما كسب سابق لما هو موجود بالفعل ، ومن ثمّ إلى شىء يمكن الاعتماد عليـــه والتماس العون العاطفى فيه ساعة الضيق .

أما افتراض مطابقة سابقة جوهرية بين الواقع والمثل الأعلى فقد وَلّدَ مشاكل لم تحل بعـد . فهذا الافتراض أصل مشكلة الشر ، ولا نعنى بذلك الشر الأخلاقى فقط ، بل الشر بمعنى النقص والانحراف ، واللايقين والخطأ ، على الجملة كل انحراف عن الـكمال . فإذا كان العالَم مثاليا فى ذاته فما علة وجود هذا القدر الـكبير فى تجاربنا مما هو لامثالى تماماً ؟ وقد اضطرت على الدوام المحاولات التى اجتهدت فى الإجابة عن هـذا السؤال إلى القول بالنقص عن الموجود الـكامل : أى بضرب من النقص إليه يرجع التمييز بين الأشياء فى ذاتها وفى مظاهرها ، بين الأشياء كما هى عليه فى حقيقتها و بينها كما تبدو لنا . ولهذا المذهب صور كثيرة . وأبسط صوره ــ ولو أنّ ذلك ليس ما أخذ به معظم الفلاسفة ــ هو فـكرة « الخطيئة الأولى » ، وهى خطيئة ــ كما يقول الـكاردينال نيومان ــ ترتب عليها خلق كل شىء فى هيئة كارثة طبيعية . ولا يعنينى الآن أن أناقش جميع هذه النظريات وأن أبين مافيها من أوجه القوة والضعف . و يكفى أن نقول إن الفلسفات التى تقع تحت اسم المثالية هى محاولات بمنهج أو بآخر ــ كسمولوجى ، أو أونتولوجى ، أو إبستمولوجى ــ لإثبات أن الحق الواقع والمثل الأعلى شىء واحـــد ، وفى الوقت نفسه تضيف صفات تفسر بها أنهما ليسا شيئا واحدا .

وهناك طرق ثلاثة لتصور العالم تصوراً مثاليا . فهناك تمثيل [1] idealisation

---

(١) تمثيل هنا تعنى جعل العالم مثاليا [المترجم] .

بطريق عمليات فكرية ومنطقية بحتة ،نحاول فيها بالاستدلال وحده إثبات خصائص للعالم تشبع أسمى آمالنا . وهناك بعد ذلك لحظات من التذوق العاطفى العميق حين ينكشف جمال الوجود وتناسقه فى لحظةٍ سعيدة من اتصال النفس بالعالم المحيط بها وذلك فى تجارب هى الكمال المباشر لكل مانتطلع إليه . ثم هناك تمثيل عن طريق الأفعال الموجهة بالفكر كالذى يتجلى فى آثار الفن الجميل وفى جميع العلاقات الإنسانية التى تبلغ الكمال بعشق الإتقان . أمّا الطريق الأول فقد سلكه كثير من الفلاسفة . وأما الطريق الثانى فهو أكثرها اختلابا للألباب حين تدوم ، وهو الذى يضع مقياس أفكارنا الممكنة والتى يجب أن تحققها الجهود البصيرة ، غير أنّ أموره تعتمد على الحظ وليست مأمونة . والمنهج الثالث يمثل طريق البحث الذى نسلكه عن روية لتأمين القيم التى نسمح بالتمتع بها فى أوقاتنا السعيدة .

فأن نظفر فى أوقات حظوظنا بأمور المتعة بها كاملة مستحسنة دليل على أن الطبيعة قادرة على توليد أمور تعيش معنا كمثل أعلى . فالطبيعة تمدنا بمادة قادرة على تجسد المثل العليا . و بتعبير آخر الطبيعة قابلة للتمثل بالمثل العليا idealizarbl وهى تخضع نفسها لعمليات تصل بها إلى الكمال ، وليس هذا الصنيع سلبيا ؛ إذ أن الطبيعة تقدم ، لا بمحض حريتها دائما بل استجابةً لبحث الوسائل والمادة التى بها يمكن أن تتجسد فى الوجود، تلك القيم التى نحكم بأن لها أعظم منزلة . وهذا يعتمد على اختيار الإنسان حين يستخدم ما تقدمه الطبيعة ، ويوجه ما يستخدمه لتحقيق أهدافه .

والمثالية من هذا النوع لا تقنع بأدلةٍ جدلية على أنّ الكاملَ موجودٌ سابق وثابت فى الوجود إما كخاصةٍ لقوة أعلى أو كماهية . وليست ألوان الرضا والتشجيع العاطفية التى تقدمها تلك المثالية بديلا كاملا عن مثل أعلى ننصبه أمامنا ليكون هاديا لأعمالنا . وعلى

حين تجلب لنا اللحظة السعيدة أموراً نُعْجب بها ونستحسنها ونقدرها ، فإن ما يخلعه الجميل والحق والمبجل على العالم من أمن وضمان إنما يعتمدان على الطريقة التى تسوقنا فيها عواطفنا ورغباتنا نحو هذا النوع من العالم . فالمحبوبات والمستحسنات والمبجلات وهذه الأمور التى تمسكت بها الفلسفات الروحية باعتبار أنها الخصائص المُعَرِّفة للموجود المطلق هى عناصر أصيلة فى الطبيعة . ولكنها بدون عون فعل الروية وتأييده ، ذلك الفعل القائم على فهم الشروط تصبح عابرةً غير مستقرة ، كما تكون ضيقة ومحصورة فى عدد أولئك الذين يتمتعون بها .

لقد وقع الإيمان الدينى تحت تأثير الفلسفات التى اجتهدت أن تبرهن على الصلة الثابتة بين الحق الواقع والمثل الأعلى فى الموجود الأقصى ، وكانت عنايتها فى الحث على حياةٍ من الولاء لما تقدر أنه الخير مرتبطة بعقيدة خاصة لها صلة بأصول تاريخية . واشتبك الدين كذلك بميتافيزيقا الجوهر وألقى بنفسه مع مصيرها مسلماً بكونيَّات معينة . ورأى الدين نَفْسَه أنه يحارب معركةً خاسرة مع العلم ، كما لو كان الدين نظريةً منافِسَةً تدور حول بناء العالم الطبيعى . لقد خاض فى أحكام عن أمور فلكية وجيولوجية و بيولوجية ، وعن مسائل تختص بالأنثروبولوجيا والنقد الأدبى والتاريخ ، حتى إذا تَقَدَّم العلمُ فى هذه الميادين ، ترتب على ذلك أن الدين وجد نفسه مشتبكا فى منازعات وتوفيقات وملاءمات وانسحابات .

إن الاتجاه الدينى باعتبار أنه توجيهٌ لإمكانيات الوجود و إخلاصٌ لقضيةِ تلك الإمكانيات ، ومتميز عن التسليم بما يُعْطَى فى الوقت الحاضر ، يخلص نفسه تدريجا من هذه الالتزامات الفكرية غير الضرورية . ولكن أنصار الدين قلما يقفون لملاحظة أن ما يقوم فى أساس المنازعات الجارية مع كشوف العلم ليست هذه العقيدةَ الخاصةَ أو تلك ، إنما هو الانطواء تحت لواء نظم فلسفية تذهب إلى أن

حقيقة كلِّ شيء ممتاز وقوته مما يكون جديراً بأسمى إخلاص يعتمد على دليل وجوده السابق ، بحيث يفقد مثال الكمال ما يزعمه من سمو علينا ،اللهم إلا إذا استطعنا البرهنة على وجوده برهانا واضحاً كوجود الشمس والنجوم .

ولولا هـذا الافتراض القائم فى أساس الدين والفلسفة ما وقع نزاع بين العلم والدين . إن المحاولات الجارية عن التوفيق بين نتائج العلم و بعض المذاهب الدينية الخاصة قد توحى لسوء الحظ حين نقرر مثل ذلك بفكرة وجود صيغة لا يأتيها الباطل للتوفيق . وهى صيغة ليس معناها بعيداً ، إذْ تدل على أنَّ الاتجاه الدينى يجب أن يتنازل تماما عن النظر فى المعتقدات الخاصة بالأمور الواقعة ، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية أم ميتافيزيقية ، وعليها أنْ تترك هذه الأمور للباحثين فى الميادين الأخرى . وكذلك يجب ألا تحل محلها معتقدات ثابتة عن القيم ، فيما عدا تلك القيمة الوحيدة عن كشف الستار عن احتمالات الواقع ومحاولة تحقيقها . لأنَّ كلَّ ما نكشفه عن الوجود الواقعى يُعَدِّل مضمون اعتقادات الإنسان حول الأهداف والأغراض والمصالح ، ولكن هـذا لن يمس هـذه الحقيقه : وهي أننا قادرون على توجيه عاطفتنا وولائنا إلى الاحتمالات الكامنة فى الأفعال المكتشفة . ومثالية الفعل المنقطع إلى خلق مستقبلٍ بدلا من التعلق بقضايا عن الماضى هى مثاليةٌ لا تُقْهَر . فدعوى الشيء الجميل أن يُعْبَد و يُحَبَّ لا تعتمد على القدرة على توضيح قضايا تتعلق بتاريخ الفن . وكذلك المطالبة بالعدل فى الاحترام لا تعتمد على القدرة على إثبات وجود موجودٍ سابقٍ فى الوجود عادلٍ .

وليس من الممكن أن نحدد بالضبط أو بشيء من الكمال الصورةَ التى يتخذها الدين لو أنه خضع لمثاليةٍ مُن هذا النوع ، أو ماذا يحدث له إذا تخلى إزاء المخاطر ، وضَعُف الإنسان عن ذلك البحث عن اليقين الذى حدد مهمته التاريخية والنظامية .

ومع ذلك يمكن أن نشير إلى بعض ملامح روح التغير الذى قد يترتب على ذلك . ومن التغييرات التى ليست قليلة الأهمية التحولُ عن موقف الدفاع ؛ وهو موقفٌ اضطرارى عمليا ، مادام الإيمان الدينى مرتبطا بالدفاع عن مذاهب تتعلق بتاريخ الطبيعة ؛ لأن هذا الاشتباك يُخْضِعه لخطرٍ دائمٍ من الوقوع فى نزاع مع العلم . فالطاقة المبددة فى دفاعٍ عن مواضع تستسلم فى أوقات معينة ، تنطلق لتحقيق نشاط إيجابى لتأمين الإمكانيات الموجودة فى أساس الحياة الواقعة . وأكثر أهمية من ذلك هو التخلص من الارتباط بعقائد صيغت فى ظروفٍ تختلف اختلافا بيِّنا عن تلك التى نعيش فيها ، وعلينا أن نستبدل بها استعداداً إلى توجيه نتائج المعرفة نحو بناء جديد .

وليس من الممكن تقدير ما ينْجُم من تحسين إذا لم يُقصر ما يقدمه العلم إلى الأفعال العملية من دافع وتأييد على أمور الاقتصاد والتجارة والشئون « الدنيوية » فقط . فمادام الأثرُ العملى لتقدم العلم مقصوراً على هذه الأمور ، ستستمر الثنائية بين القيم التى ينادى بها الدين ، و بين الشئون الملحة للحياة اليومية ؛ بل إنَّ الهوة بينهما ستزداد اتساعاً . و إذا كنا سنستقرىء التاريخ فلن تكون هذه الهوة على حساب الأرض التى تشغلها الأمور الدنيوية ، على العكس ستضطر المصالح المثالية أن تتراجع أكثر فأكثر إلى أرض محدودة .

والفلسفة التى تذهب إلى أنَّ عالم الماهية له قوام كعالم مستقل من الوجود ، تؤكد كذلك أنه عالمٌ من الممكنات ، وتُقَدِّم هذا العالم على أنه الموضوع الصحيح للعبادة الدينية . غير أنَّ هذه الممكنات بحكم تعريفها مجردة وبعيدة ، وليس لها شأنٌ أو صلةٌ بالأمور الطبيعية والاجتماعية المجربة بالحس . وليس فى الإمكان تجنب الفكرة القائلة بأنَّ مثل هذا العالم تشخيصٌ بوجه عام للواقع من أنَّ الوجود بالفعل

له إمكانياته الخاصة . وعلى أى حال فإنَّ التمسك بمثل هـذه الإمكانيات البعـيدة المنعزلة يخلد فـكرة الآخرة المتصلة بالتراث الدينى ، ولو أنه ليس المفروض أن يوجد هذا العالم الآخر ؛ والتفـكير فيه ملاذٌ وليس مدداً ، وهو إنما يصبح ذا أثر فى السلوك فى الحياة حين يلغى هذا الفصل بين الماهية والوجود ، وحين تؤخذ الماهيـات على أنها إمكانيات تتجسد بالعمل فى الأمور المحسوسة النابعة من التجربة الآمنة .

إن الإيمان الدينى الذى يتعلق بإمكانيات الطبيعة وما يرتبط بها من عيش ، سيتجلى عنه ـ بإخلاصه للمثل الأعلى ـ التقوى نحو الواقع ، الذى لن يتنازع الإيمان الدينى و إياه فيما يختص بنقائصه ومصاعبه . على العكس سيحظى كل ما كان وسيلةً لتحقيق الإمكانيات بالاحترام والتقدير ، كما سيظفر بذلك كل مايتجسد فيـه للمثل الأعلى ، إذا لقى تجسدا . وليس الطموح والمحاولة هدفين فى ذاتهما ، ولا القيمة موجودة فيهما منعزلة ، ولـكنها موجودة فيهما كوسيلة لذلك التنظيم الجـديد للموجود والذى نحقق به المعانى المرغوبة . إنَّ الطبيعة والمجتمع ينطويان فى ذاتهما على إبراز الإمكانيات المثالية ، كما يحويان العمليات التى بها تتحقق . قد لا تُعبد الطبيعة باعتبارها شيئاً إلهيا حتى على معنى العشق الفـكرى عند اسبينوزا ، ولـكن الطبيعة الشاملة للإنسانية بما فيها من عيوب ونقائص قد تبعث إحساساً صادقا بالتدين كمصدر للمثل العليا والإمكانيات والأمل فيهما ، وكملاذ أخـير لجميع الخيرات والمُؤْثَرات التى نبلغها .

ليس فى نيتى أنْ أدخل فى ميدان علم النفس الدينى ، أى فى الاتجاهات الشخصية الداخلة فى الخبرة الدينية . ولـكنى أزعم أنَّ أحداً لايستطيع إنـكار أنَّ إحساس الاعتماد الذى أكده « شلير ماخر » مثلا يقترب من صميم المشكلة ، وقد اتخذ هـذا الإحساس صوراً مختلفة بالنسبة لأحوال الثقافة المختلفة ، فتجلى عند الفزع

الشديد ، وفى ممارسة ضروب القسوة المتطرفة التى تستهدف ترضية القوى التى نعتمد عليها ، وفى التعصب المتهوس ضد أولئك الذين يشعرون أنّ لهم صلةً خاصة بمصدر القوة العليا ، وأنّ لهم سلطة خاصة للعمل باسمها . وقد تجلت فى ألوان التواضع النبيل والحمية المتأججة . ويدلنا التاريخ على أنه لم يوجد طريق لم يتجل فيه هـذا الإحساس بالاعتماد .

ونستطيع أن نقرر فى ثقة أمراً واحدا يختص بالاتجاه الدينى الذى يضع يده فى يد الخير الأسمى ، باعتبار أنه غاية مانستهدفه من تحقيق إمكانيات الوجود . فعلى أفضل الأحوال تتطلع جميع محاولاتنا إلى المستقبل ولاتبلغ اليقين أبدا . والدرس الذى نتعلمه من الاحتمال كما يصح على العمليات التجريبية فى العلم يصح كذلك على جميع صور النشاط الإنسانى ، إنْ لم يكن أروع . أمّا ماذكرناه مراراً عن التوجيه والتنظيم ، فلايعنى أبداً يقين العاقبة ، على الرغم من أنّ مايمكن أن تقدمه من ثواب أعظم من أمنٍ لن يعرف حتى نسلك السياسة التجريبية فى كل خطوة من خطوات الحياة . ويحوطنا ما لانعرفه فى صور أخرى عملية من النشاط أكثر مما يحوطنا مانعرفه ، لأنّ تلك الصور تذهب فى المستقبل إلى مدى أبعد ، وفى مسالك أكثر أهمية وأقل خضوعاً للتوجيه . وعندئذ يسارع إلينا الشعور بالاعتماد dependence يدفعنا إليه تلك الثورة الكوبرنيقية التى تتطلع إلى الأمن وسط التغير ، بدلا من تطلعها إلى اليقين حين تتصل بالثابت .

وفضلا عن ذلك سيُعَدِّل الشعور بالاعتماد من صفته السائدة . فمن أعمق التقاليد الأخلاقية ذلك التقليد الذى يطابق بين أصل الشر الأخلاقى باعتباره متميزاً عن الخطإ القابل للإصلاح وبين الكِبْر ، والذى يطابق بين الكبر وبين العزلة . ويتخذ اتجاه الكبر صوراً شتى ، ويوجد عند مَنْ يوصفون بالاعتماد الكامل ،

والكبر الموجود فيهم أشيع غالباً . وصورة الكبر التي نجدها عند المتحمسين في إخلاصهم أخطر صور الكبر ، ويتفرع عن ذلك ألوان أخرى مثل كبرياء المتعلمين ، والتفاخر بثروة الأسرة وسلطانها . أمّا أكثر أنواع الكبر تطرفاً ، فالذي يوجد عند الذين يشعرون أنفسهم أنهم على علم بصريح إرادة الله ؛ وكبر هؤلاء يولّد ضربا من نظام مطلق يتغذى عليه هذا الكبر ويعيش من ارتباطه بمؤسسةٍ تزعم أنَّ لها الحقَّ في الاحتكار الروحي ، وهم بذلك يشعرون أنهم أولياء القوة الإلهية ويزعمون باسمها أنَّ لهم سلطةً على غيرهم .

وانعزال الكنيسة التاريخي عن غيرها من المؤسسات الاجتماعية هو نتيجة هذا الكبر . ذلك أنَّ الانعزال مثل كل إنكار للتفاعل والاعتماد المتبادل يدفع بقوة مَنْ يشتغلون بالاتصال بما هو مثالي روحاني إلى مسالك خاصة . وحين يحكم هذا الانعزال على ألوان الروابط الإنسانية الأخرى بأنها أدنى منزلة وأنَّ دورها في الحياة أقل فإنه يولد شعورا بعدم المسئولية إزاءها . ولعل هذه النتيجة هي أخطر آثار تلك الثنائية بين الطبيعة والروح مما ينتهي بالعزلة بين ماهو واقعي ، وماهو ممكن . إنَّ الإحساس بالاعتماد الذي يتولد من الاعتراف بأنَّ غاية الإنسان وجهده ليسا نهائيين بل خاضعين لاحتمالات مستقبلٍ غير محدودٍ ، يجعل الاعتماد أمراً عاماً يشارك فيه الجميع ، فيقضي بذلك على أفتك صور الكبر والانعزال الروحيين ، ممايفرق بين المرء ونفسه ، وبين المرء وأخيه ، في أساس أنواع النشاط في الحياة . إنَّ الإحساس بالمشاركة العامة في احتمالات الوجود التي لامناص منها ستكون متكافئة مع الإحساس بالجهود المشترك والمصير المشترك . ولن يحب الناس أعداءهم حتى تبطل العداوات . والعداء بين الواقع والمثل الأعلى ، بين الروحاني والطبيعي ، هو منبع أعمق جميع العداوات وأخطرها .

قد يبدو أنّ ماسبق ذكره يتجاهل قوة تلك التقاليد التى تحتفظ بعواطف الكثيرين من البشر وأخيلتهم ، كما يتجاهل قوة المؤسسات القائمة والتى تحمل هذه التقاليد . ومع ذلك فالذى يهمنى إنما هو الإشارة إلى إمكان التغير ، ولا يحتاج هذا الصنيع منا أن نتجاهل الصعوبات العملية التى تعترض طريق تحقيقها . وثمة وجهٌ من هذه الصعوبات يجدر بنا بحثه الآن ، نعنى البحث فى أثرها على مستقبل وظيفة الفلسفة . فالفلسفة التى تقف عند البرهنة العقلية على اليقين الثابت السابق للمثل الأعلى ، مع التميز تمييزا حاسما بين المعرفة والأفعال العليا و بين جميع صور النشاط العملى ، هى فلسفةٌ تديم العقبات القائمة فى طريق تحقيق الإمكان الذى أشرنا إليه الآن . ومن اليسير أنْ نقلل من الأثر العملى على النظريات الفلسفية ، وأنْ نُجسِّمَ هذا الأثر على حد سواء . و بطريق مباشر ليس هذا الأثر كبيرا ، أما من جهة أنه صياغة فكرية وتسويغٌ للعادات والاتجاهات الذائعة فى الناس ، ، فالأثر عظيم جدا . ذلك أنَّ القوة الدافعة للعادة هائلة ، وحين تعزز قوتها فلسفةٌ هى أيضا متجسدة فى مؤسسات ، أضحت عاملا كبيرا فى الإبقاء على فوضى السلطات والواجبات وتنازعها فى الوقت الحاضر .

ويجدر بنا أنْ نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة ؛ فهى كالدين قد دخلت فى نزاع مع العلوم الطبيعية ، أو على الأقل ازداد افتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر . وأعظم سببٍ لهذا الشقاق أنَّ الفلسفة زعمت أنَّ وظيفتها معرفةُ الحقيقة ، مما جعلها منافسةً للعلوم لامكملةً لها . واندفعت الفلسفة تطلب ضربًا من المعرفة أعلى من المعرفة التى تمدنا بها العلوم . وترتب على ذلك ، على الأقل فى صور

الفلسفة الأكثر نظاماً ، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لاتعنى ماتقول ، أو أنها على أى حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلاً من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التى تتجه إليها الفلسفة .

أمّا الفلسفات المثالية فقد حاولت أن تثبت من فحص شروط المعرفة أنّ الذهن إنما هو الحقيقة الوحيدة . وهى فى ذلك تقول : وماذا يهم إذا كانت المعرفة الفيزيقية لاتعترف إلا بالمادة مادامت المادة ذاتها ذهنية ؟ فالمثاليات ــ حين أثبتت أنّ المثالى أولا وأخيرا هو الحقيقى ــ قد أحلت نفسها من مهمة محاولة ذلك التأويل للواقع ، الذى به يمكن أن تصبح القيم أرحب وآمن ، وهى مهمة أكثر نفعا ولو أنها أكثر تواضعا .

والأفكار العامة والفروض ضرورية فى العلم ذاته ، لأنها تخدم غرضا لا غنى عنه ، فهى تفتح آفاقا جديدة من النظر ، وتحررنا من قيود العادة التى تحصرنا دائما ، وتُقَيِّد نظرنا فيما يختص بما هو موجود وبما قد يصير إليه الواقع فى آن واحد . إنها توجه العمليات التى تكشف عن حقائق جديدة وإمكانيات جديدة . إنها تمكننا من التخلص من ضغط الظروف المباشرة والحدود الإقليمية . والمعرفة تضطرب حين يطوى الخيال جناحيه أو يرهب استعمالها ، ذلك أن كل تقدم عظيم فى العلم قد نشأ من وَثْبَةٍ جريئة جديدة للخيال . والمفاهيم العاملة فى الوقت الحاضر ، والمستخدمة كأنها أمر لاريب فيه لأنها اجتازت اختبارات التجريب وخرجت منها ظافرة ، إنما كانت ذات يوم فروضا نظرية .

وليس ثمة حَدٌّ لمدى الفروض وعمقها ، فمنها فروض ذات مجال محدود تكنيكى ، ومنها فروض تبلغ من السعة اتساع الخبرة . وقد ادعت الفلسفة لنفسها دائما الشمول

والـكلية . وستكون دعواها حسنةً حين تربط هـذه الـكلية بتكوين الفروض الموجهة ، بدلا من الادعاء الشامل لمعرفة وجود الـكلى . ولا مشاحة فى أنَّ الفروض إنمـا تُثْمِر ثمرتَها حين توجهها الحاجة الراهنة ، وتُحَصِّنُها المعرفة التى سبق تحصيلها ، وتُمْتَحن بنتائج العمليات التى تثيرها ؛ ولولم يكن الأمركذلك لتبدد الخيال ، وأصبح أوهاماً تتبخر فى الهواء .

ولم تـكن الحاجة إلى أفـكارٍ عريضة سخية فى توجيه الحياة أكثر إلحاحا منها فى الوقت الحاضر ، ومايتميز به من فوضى الألسنة والاعتقادات والأهداف . ولقد بلغت المعرفة بـكيان الوجود الراهن وعملياته مبلغاً يجعل للفلسفة التى تعتزم استخدام المعرفة توجيها وتأييداً . أمَّا الفلسفة التى هجرت حمايتها للحقائق والقيم والمثل الثابتة، فسوف تشق لنفسها طريقا جديدا . وأمَّا معنى العلم فى صيغةٍ علميةٍ ، وفى صيغةٍ من المعرفة بالواقع ، فقد يحسن أنْ يُتْرك أمرهُ للعلم نفسه . وأما معناه فى صيغةٍ من المنافع الإنسانية العظمى التى قد يستخدم فيها ، معناه فى خدمة إمكانيات القيمة الآمنة ، فإنه يقدم ميدانا للارتياد لم تطأه قدم . إنَّ هَجْرَ البحث عن الحقيقة والقيمة المطلقتين الثابتتين قد يبدو أشبه بالتضحية بهما . ولـكن هـذا النَّبْذَ شرطٌ للإقبال على مهمةٍ أعظم أهمية . لأنَّ البحث عن قِيَمٍ مضمونةٍ يشارك فيها جميع الناس بسبب قيامها فى أساس الحياة الاجتماعية ، لهو بحث لن تجد الفلسفة لها فيه منافسين ، بل تجد معاونين من ذوى الإرادة الحسنة .

وفى ظل هذه الظروف لن تجد الفلسفة أنها تعارض العلم ، وإنما هى همزة الوصل أو ضابط الاتصال ــ كما يقال اليوم ــ بين نتائج العلم وضروب الأفعال الاجتماعية والشخصية التى بها تتحقق الممـكنات ونشق فى سبيلها . أما الدين الذى ينقطع إلى

الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد أوقفه أى كشف علمى عند حده. لأنَّ كلَّ كشفٍ جديد سيفتح بابا جديدا. ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميدانا واسعاً من النقد. ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب، والمصلحة الضيقة، والعرف المألوف، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التى تخدمها. وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوى مراقبة عمل الخيال المبدع وهو يهدى إلى الإمكانيات الجديدة التى تكشف المعرفة بالواقع عنها، ويلقى بمناهج جديدة لتحقيقها فى مجال الخبرة اليومية للبشر.

لقد تمسكت الفلسفة غالبا بضربٍ من التوحيد الكامل للمعرفة. غير أنَّ المعرفة بطبيعتها تحليلية ومُفَصِّلة. حقا إنها تبلغ تركيبات واسعة وتعميمات جارفة، ولكن هذه التركيبات والتعميمات تكشف الستار عن مشكلات جديدة تحتاج إلى نظر وميادين جديدة للبحث؛ فهى مراحل انتقال لمعرفة أكثر تفصيلا وتنوعا، لأن تَنَوُّعَ الكشوف وابتداعَ وجهاتٍ جديدة من النظر ومناهجَ جديدة للبحث من طبيعة تقَدُّمِ المعرفة، مما يقهر أى تركيب كامل للمعرفة يقوم على أساسٍ فكرى. إنَّ الزيادة العزيزة فى المعرفة المتخصصة لن تُحَقِّقَ أبداً معجزةَ إبداع كُلٍّ فكرى، ومع ذلك تبقى الحاجة إلى توحيد نتائج العلم المتخصصة، وعلى الفلسفة أن تسهم فى إشباع تلك الحاجة.

ومع ذلك فالأَوْلى أن تكون هذه الحاجة عملية وإنسانية من أن تكون من طبيعة ذاته، إذ العلم يظل قانعا مادام يتحرك صوب مشاكل وكشوف جديدة. أما الحاجة لتوجيه العمل فى الميادين الاجتماعية الواسعة فهى مصدر مطلبٍ أصيل

لتوحيد نتائج العلم ، تلك التى تنظم حين يكشف الستار عن أثرها فى السلوك .وعند هذه النقطة بالذات نجد أنَّ النتائجَ الخارقة المنوعة للبحث العلمى غيرُ منظمة ، ومتفرقة ومضطربة . فقد يبلغ الفلكى أوالبيولوجى أوالكيموى كلاًّت منظمة على الأقل لفترة من الوقت ، كل واحد منهم فى ميدانه الخاص . أماحين ننظر فى أثر هذه النتائج الخاصة على سلوك الحياة الاجتماعية ، فإننا نَضِلُّ إذا ابتعدنا خارج المجالات الفنية . وترجع قوة التقاليد والسلطة الدجماطيقية إلى هذا العيب أكثر من أى شىء آخر . ولم يتيسر للإنسان أن يحصل على مثل هذا القدر العظيم من المعرفة من قَبْل ، وأكبر الظن أنه لم يكن فيما مضى بمثل هذا الارتياب والارتباك فيما يختص بمعنى ما يعرفه ، وما تدل عليه فى الأفعال والعواقب .

لو كان هناك إجماع بين الناس على دلالة ما نعرفه عن المعتقدات الخاصة بأمور القيم المثالية والعامة ، لتميزت حياتنا بالتوحيد بدلا من الانقسام والتنازع على الأهداف والمعايير المتنافسة . والحاجة إلى الأفعال العملية فى المجالات الاجتماعية الحرة الواسعة ستعطى توحيدا لمعرفتنا الخاصة ، التى تعطى بدورها صلابة وثقة للحكم على القيم الموجهة لسلوكنا . و بلوغ هذا الإجماع دليل على أنَّ الحياة الحديثة قد بلغت مرحلة النضوج فى الكشف عن معناها فى الحركة الفكرية . وسيهتدى هذا الإجماع بمصالح الحياة الحديثة ذاتها ، وألوان نشاطها ، ويتخذ منها مرشدا صاحب سلطة فى تدبير شئونها ، يبحث عنه عبثا فى الوقت الحاضر ، فيجده ضائعا بين التقاليد البالية وبين الاعتماد على الحوافز الطارئة .

وهذا الموقف يحدد الوظيفة الهامة للفلسفة فى الوقت الحاضر ، إذ يجب عليها أن تبحث عن العوائق وتكشفها ؛ وأن تنتقد العادات الذهنية التى تقف عقبة فى

الطريق ؛ وأنْ تُوَجِّهَ الفِكْرَ صَوْبَ الحاجات المتصلة بالحياة الحاضرة ؛ وأنْ تؤول نتائج العلم فى ضوء عواقبها على معتقداتنا الخاصة بأغراضنا وقيمنا فى جميع مراحل الحياة . الحق أن إقامة مذهب فكرى قادر على تحقيق هذه المهمة لمن أصعب الأمور ؛ إذْ لايمكن أن ينشأ إلا ببطء وعن طريق تعاون الجهود . ولقد حاولتُ خلال هذه الصفحات أنْ أبيِّن فى خطوط عامة طبيعةَ المهمة التى يجب عملها ، وأنْ أقترحَ بعض مانملكه من مدد لتحقيقها .

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشــــراف الفنـى: حـــسن كـــامــل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة